

मकरन्द

डॉ० बड़थवाल के महत्वपूर्ण, गवेषणात्मक लेखों का संग्रह

लेखक

स्व० डॉ० पीताम्बरदत्त बड़थवाल

एम० ए०, एल-एल० बी०, डी० लिट्

सम्पादक

डॉ० भगीरथ मिश्र, एम० ए०, पी०-एच० डी०

लखनऊ विश्वविद्यालय

प्रकाशक

अवध पब्लिशिंग हाउस

लखनऊ

प्रकाशक—

अवध पब्लिशिंग हाउस

पानदरीवा, लखनऊ

प्रथम संस्करण

मूल्य—तीन रुपया आठ आना

मुद्रक—

नव-ज्योति प्रेस,

पानदरीवा, लखनऊ

सम्पादकीय वक्तव्य

‘मकरन्द’ स्व० डॉ० बड्थवाल के गवेषणापूर्ण लेखों, आलोचनात्मक विचारों तथा भावात्मक सस्मरणों का संग्रह है। उनके पुराने कागज-पत्रों के बीच जो भी प्रकाशित, मुद्रित, अप्रकाशित अथवा अर्धपूर्ण सामग्री श्री दौलतराम जुयाल एव श्री नत्थीप्रसाद जुगडाण के द्वारा प्राप्त हुई उसे सम्पादित कर इस रूप में प्रस्तुत करने का मुझे सुयोग प्राप्त हुआ और इस प्रकार यह कृति हिन्दी ससार के सामने आ सकी है। इसमें छोटें-बड़े मिलाकर तेईस लेख हैं जिनको किसी विशेष तारतम्य से नहीं सजाया जा सका है, वरन्, जैसे ही वे प्राप्त होते गये वैसे देखकर प्रेस में पहुँचाया गया है। इसी कारण गोरखनाथ के साथ चौरंगीनाथ पर लिखित लेख नहीं आ सका और न ‘संतों का सहज ज्ञान’ के साथ ‘हिन्दी काव्य की निरजन धारा’। इस पुस्तक तथा अन्तिम लेख का नाम मुझे ही देना पड़ा, क्योंकि इसका कहीं कोई भी निर्देशन उनके लेखों में प्राप्त नहीं हो सका।

संग्रह में विविध विषयों पर लेख हैं जिनके क्षेत्र बड़े व्यापक हैं। वर्ण-विशेष के उच्चारण, बोली से भाषा के विकास और कतिपय साहित्यिक व्यक्तियों के सस्मरणों से लेकर, सिद्धों और नाथों की रचना और प्रभाव तथा निरजनी कवियों के विवरण के प्रसंग तक इसमें सम्मिलित हैं। अतः समय और विषय-भूमि दोनों के क्षेत्रों का विस्तार बड़ा ही व्यापक है। साथ-ही-साथ आकार की दृष्टि से भी तीन-चार पृष्ठों के निबन्धों से लेकर दस-बारह पृष्ठों के निबन्ध तक इसमें संगृहीत हैं अतः इस दृष्टि से भी वैविध्य में कोई कमी नहीं।

डा० बड्थवाल की लेखनी में शक्ति, प्रवाह और सरलता तीनों का ही संयोजन रहता है जो इनके अधिकांश निबन्धों में दिखलायी देता है और जो उनके विषय के स्पष्ट ग्रहण, निर्भीक कथन एव सबल सप्रमाण अभिव्यक्ति का प्रमाण है।

डा० बड्थवाल का अध्ययन बड़ा ही विस्तृत था। इसी से वे ‘ज्ञ’ के

हिन्दी उच्चारण और 'मेल्लो' की जीवन-कथा जैसे निबन्धों में संस्कृत, अपभ्रंश और हिन्दी साहित्य के सुन्दर और पुष्ट उदाहरण प्रचुर मात्रा में दे सके हैं। 'हमारी कला और शिक्षा' जैसे भाषण में भी उनके विस्तृत ज्ञान, उदात्त भावना एवं उच्च आदर्श का पता चलता है। वे साहित्य और संस्कृति की प्रगति में विश्वास रखनेवाले व्यक्ति थे। जीवन में भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति और समृद्धि-संग्रह ही सब कुछ नहीं, वरन् आत्मिक विकास, जिससे व्यापक मानवता की एकता का आभास होता है, जीवन का चरम ध्येय है, ऐसी उनकी आस्था थी। वे साहित्यिक तपस्वी थे और उनमें सूक्ष्म विवेचन-शक्ति थी।

डा० बडवाल के संग्रहालय में बहुमूल्य एवं दुष्प्राप्य हस्तलिपियों के संग्रह थे जिन के आधार पर ही उन्होंने चौरंगीनाथ निरजनधारा, आदि लेखों को लिखा है। वे साहित्य के यथार्थ अन्वेषक और गवेषक थे। और यही अन्वेषण और गवेषणा उनके जीवन की प्रमुख प्रेरणा रही।

अपने समय में उठे हुए साहित्यिक विवादों और समस्याओं पर भी वे तुरन्त प्रकाश डालते थे और ऐसे लेखों में, जिनमें कि कोई उन पर व्यक्तिगत आक्षेप कर बैठता था, उनकी लेखनी बड़ी ही तीक्ष्ण और सव्यग्य हो जाती थी। उसकी चुटीली और मर्मस्पर्शी भाषा का आघात बड़ा ही गहरा होता है। इस संग्रह के 'मूल गोसाईं चरित' और 'ज्ञ का हिन्दी उच्चारण' नामक लेखों में हमें उनकी यही शैली देखने को मिलती है। और केशवदास पर लिखे निबन्ध में भी कहीं-कहीं वही प्रवृत्ति है। इससे स्पष्ट प्रगट होता है कि उनका भाषा पर कितना सराहनीय अधिकार था।

डा० बडवाल के बहुत अधिक महत्वपूर्ण लेख वे हैं जिनमें कि हिन्दी साहित्य अथवा उसके इतिहास की पृष्ठभूमि को स्पष्ट करते हैं। ऐसे लेख हमें वास्तविक मूल्यांकन की दृष्टि प्रदान करते हैं। किसी भी कवि या लेखक की रचनाओं की आधारभूत और परंपरा से आधी संस्कारगत सामग्रियों को जान लेने पर हम यह भ्रम नहीं कर सकते कि उसकी मौलिकता उसकी अपनी है जबकि उन बातों की परंपरा पहले ही से मिलती है। कबीर आदि निर्गुण धारा के कवियों का यथार्थ अध्ययन और उनके पूर्व चलती हुई इसी प्रकार की धारा का संकेत करने के लिए ही उन्होंने सिद्धों, नाथों आदि की रचनाओं की छान-बीन की थी। उनके इस संग्रह के लेखों में से कई लेख इसी प्रकार हिन्दी साहित्य की आधार-भूमि का संकेत करते हैं। 'बोली से साहित्यिक भाषा' शीर्षक उनका लेख तो खड़ी बोली के विकास का संक्षिप्त

इतिहास प्रस्तुत करता है। नाथ पथ में योग, उत्तराखंड के मंत्रों में गोरख-नाथ, सतों का सहज ज्ञान, चौरंगीनाथ आदि, निर्गुणी संत कवियों की पूर्ववर्ती पष्ठभूमि को स्पष्ट करते हैं साथ ही साथ निरजन धारा, निर्गुण धारा के समक्ष समानान्तर सत-साधना की धारा को स्पष्ट करती है। ये अनेक क्षेत्र अभी तक हिन्दी के इतिहासकारों के द्वारा प्रायः पूर्ण परिचित नहीं हैं। अतः इतिहास-निर्माण में ऐसे लेखों का बड़ा महत्व है।

इसके साथ ही साथ कुछ तुलनात्मक अध्ययन भी डा० बड़थवाल जी के बड़े रोचक हैं। ये अध्ययन उनकी यथार्थवादी सूक्ष्म दृष्टि को तो स्पष्ट करते ही हैं, उनके अपने व्यापक आदर्श एवं सत्य-संबन्धी कुछ अन्तर्व्याप्त नियमों पर आस्था भी प्रगट करते हैं, जिनका जानना निजी अनुभव का काम है। इनके आधार पर बना उनका दृष्टिकोण अपनी अलग विशेषता रखता है।

इसके अतिरिक्त कुछ लेख इनके साहित्यकार या साहित्यसेवी व्यक्तियों को लेकर लिखे गये हैं जिनमें उनके कृतित्व का वास्तविक महत्त्व स्पष्ट किया गया है। इसी कोटि के अन्तर्गत साहित्यकारों के कुछ स्मरण भी हैं जिनके द्वारा इन्होंने अपनी भावुकता और उनके व्यक्तित्व के विश्लेषण का प्रयत्न किया है।

यह सक्षेप में उनके निबन्धों के प्रकारों और महत्त्व का परिचय हुआ। इनमें अधिक निबन्ध हैं जो उस समय लिखे गये जब हमारे बीच आज की परिस्थितियाँ नहीं थी। न तब भारतवर्ष स्वतन्त्र ही हुआ था और न हिन्दी भाषा ही को यह मान-महत्त्व प्राप्त हुआ था। साथ ही साथ उनके समय से आज तक हिन्दी के अन्तर्गत शोध और खोज-कार्य भी इतना हुआ है कि उनकी धारणाएँ और मान्यताएँ यदि कुछ पुरानी जँचने लगे तो हमें आश्चर्य न होना चाहिए। इस बात का ध्यान रखते हुए भी यह कहा जा सकता है कि डा० बड़थवाल के कथनों में सच्चाई का इतना बल था कि वे आज भी उतने पुराने नहीं पड़े जितने अन्य उनके समकालीन विद्वानों के कथन पड़े गये हैं।

डा० बड़थवाल विकासवाद के पक्षपाती थे, परिष्कारवाद के उतने नहीं। वे सतों के सहज धर्म के अवलंबी थे और उनका विश्वास था कि जनजिह्वा से मँजकर, ढलकर जो शब्द हमारे बीच आते हैं उनका अधिक महत्त्व है। वे सजीव हैं प्रचलित हैं और टकसाली हैं। वे एक पत्थर के मूल्य को विशाल पर्वत शिला से सबधित करके आँकने में उतने प्रसन्न न होते थे जितने वे उसके झर्झरा या गडकी में प्राप्त घिस-घिसाये रूप को जनसमुदाय-द्वारा प्रतिष्ठित और पूजित देखे जाने में होते थे। वे सहज व्यवहार को सर्वोपरि स्थान देते

थे । और साहित्य एवं सस्कृति के सहजरूप को ही विकसित और प्रसारित करने के पक्षपाती थे ।

डा० बडधवाल के भीतर सत्य के प्रति दृढ आग्रह और असत्य के प्रति रोषावेश था । वे द्वेषाभिभूत होकर दोषारोपण को सहन नहीं कर सकते थे; क्योंकि उनका अपना निजी प्रयास सचाई की खोज ही था । इसमें वे सहयोग की अधिक और दोषदर्शन की कम आशा रखते थे । यही कारण है जिससे वे कभी-कभी अपने लेखों में क्षुब्ध से दीखते थे । इस प्रकार डा० बडधवाल के रूप में एक साहित्यिक तपस्वी अपनी साधना कर रहा था । इन छोटे-छोटे अध्ययनों के आधार पर उनका कार्य समस्त हिन्दी साहित्य का भूमिशोधन कर उसका वास्तविक इतिहास-निर्माण करना था । आज भी हमारे लिए उनकी लगन, उनकी तपस्या, उनका आवेश और उनकी सेवा अनुकरणीय है ।

भगीरथ मिश्र

विषय-सूची

| विषय | | पृष्ठ |
|--------------------------------------|-----|-------|
| १—बोली से साहित्यिक भाषा | .. | १ |
| २—नाथपथ में योग | . | ७ |
| ३—सतो का सहज ज्ञान | . | २० |
| ४—उत्तराखण्ड के मंत्रों में गोरखनाथ | ... | २८ |
| ५—गांधी और कबीर | .. | ३२ |
| ६—आचार्य कवि केशवदास | | ४४ |
| ७—भूषण का असली नाम | .. | ६१ |
| ८—भूषण की श्रृंगारी कविता | | ६३ |
| ९—मूल गोसाईंचरित और रामनरेश त्रिपाठी | | ७३ |
| १०—एक नवीन रस के उद्भावक हरिश्चन्द्र | --- | ८७ |
| ११—निबंधकार द्विवेदी | | ९४ |
| १२—स्व० पं० रामचन्द्र शुक्ल | | ९८ |
| १३—डाक्टर हीरालाल | ... | १०३ |
| १४—बाबू श्यामसुंदरदास की हिंदी-सेवा | ... | १०६ |
| १५—गढ़वाली भाषा के पखाणा (कहावतें) | ... | ११० |
| १६—कीर्तिलता की भाषा | . | ११४ |
| १७—ब्रजभाषा और रसकलस | ... | ११७ |
| १८—तारा पाण्डेय | .. | १२३ |
| १९—'ज्ञ' का हिंदी उच्चारण | ... | १२६ |
| २०—चौरगीनाथ | ... | १४१ |
| २१—हमारी कला और शिक्षा | ... | १४८ |
| २२—'मेल्पो' की जीवनकथा | .. | १५४ |
| २३—हिंदी काव्य की निरंजन धारा | ... | १६२ |

बोली से साहित्यिक भाषा

भाषा फूलती-फलती तो है साहित्य में, पर अंकुरती है बोलचाल में। साधारण बोलचाल की बोली ही मँज-मुधर कर साहित्यिक भाषा बन जाती है। भाषा भाषण से बनती है। कोई भी भाषा चाहे उमका साहित्य कितना हो पढा-चढा क्यों न हो ऐसी नहीं जो मूल रूप में बोली न रही हो।

हिंदी भी किसी समय बोली ही रही होगी। कब वह धीरे धीरे साहित्यिक भाषा बन गई, इसकी कथा होगी तो मगोरजक, पर हम उम्मे पूरी पूरी जान नहीं सकते। बोल-चाल की बातें इतनी साधारण सम्झा जाती हैं कि उनको सुरक्षित रखने की चिन्ता किसी को नहीं होती। इसलिए बोली का कोई लेखा नहीं हो पाता। और ज्यों ही बोलने का लेखा आरम्भ होने लगता है त्यों ही उराका साहित्यिक रूप मिलने लगता है। हिंदी जब बोली ही थी तब क्या रूप था, यह ठीक ठीक जानना कठिन है। हाँ, यह भी कहा जा सकता है कि सभवतः इसबी सन् ७७८ के पहले से वह बोली जाती रही है। इस सन् में दक्षिण्याचार्य ब्रिंहोद्योतन ने “कुबलयमाला कथा” लिखी। उसमें एक हाट का उल्लेख है जिसमें आये हुए देश देश के बनिये अपनी अपनी बोली में अपना अपना माल बेचने का यत्न करते हैं। लेखक सब बोलियों का जाननेवाला तो था नहीं, जिन बोली की जैसी भनक उसके कान में पड़ी होगी उसने वैसे ही उसे उस देश के बनिये के मुँह में रख दिया। मध्यदेश से आये हुए बनिये के मुँह से उसने ‘तेरे मेरे आउ, कहलाया है।—‘तेरे मेरे आउ’ ति जम्परे मज्झ देसेय। ‘तेरे मेरे आउ’ गठा हुआ वाक्य नहीं है। हो सकता है कि ये शब्द भी लेखक के लिए ध्वनि मात्र हो। फिर भी इस ध्वनि में हिन्दी के दो सर्वनाम ‘तेरे’ ‘मेरे’ और एक क्रियापद ‘आउ’ का साफ सुनाई देना इस बात का पता देता है कि उस समय भी मध्य देश में हिन्दी बोली जाती थी। मध्य देश की सीमा हिमालय से लेकर विन्ध्य तक और जयपुर में लेकर प्रयाग तक थी। यह आज भी हिन्दीभाषी प्रदेश है।

इससे पहले संस्कृत और प्राकृत से भिन्न देश भाषा का उल्लेख दूसरी-तीसरी शती के नाट्य-शास्त्र में, पाँचवीं शती की बनी नारद-स्मृति में और सातवीं शती के हर्ष-चरित्र में हुआ। परन्तु इन ग्रन्थों में देश भाषा का अर्थ अपभ्रंश है या हिन्दी यह कहना कठिन है।

नवीं दसवीं शती में जब धर्मप्रचारकों को नीचे से नीचे लोगो तक अपना संदेश पहुँचाने की आवश्यकता का अनुभव हुआ तब उस समय की साहित्यिक भाषाओं पर देशी बोली ने प्रत्याघात करना शुरू किया और हिन्दी अपना सिर उठाने लगी। पश्चिम में जैन लोगो और पूरब में वज्रयानी सिद्धों की अपभ्रंश की रचनाओं में जहाँ-तहाँ हिन्दी की बोली झलकने लगी। कुछ उदाहरण लीजिये।

सरहपा—

जहँ मन पवन न संचरइ, रवि शशि नाह प्रवेश।

नहि बट चित्त विसाम करु, सरहे कहिअ उवेश ॥

लुईपा—

काआ तरवर पंच विडाल, चचल चीए पइठो काल।

दिन करिअ महा सुह परिमाण, लुइ भगाइ गुरु पुच्छिअ जाण ॥

ये सिद्ध आठवीं-नवीं शताब्दी के माने जाते हैं। दसवीं से इधर के तो ये निश्चय ही नहीं हैं।

जैन पंडित देवसेन सूरि ने ई० ६६० के लगभग लिखा है:—

जो जिन सासण भासियउ, सो मइ कहियउ सारु।

जा पाले सइ भाउ करि, सो तरि पावइ पारु ॥

११०० ई० के लगभग जिनदत्त सूरि ने 'जो' 'सो' सर्वनाम, थोडा धरि, बेट्टा-बेट्टी, खड्डुह, बाहिर, सयाणा, बुहारी आदि शब्दों, दीसहि, लहइ, करइ-पडइ चडावइ, पढाहि-गुणहि आदि क्रियापदों का प्रयोग किया है। कुछ पदों के तो उसने ऐसे प्रयोग किये हैं जो शुद्ध देशी हैं, संस्कृत परम्परा से जिनका सम्बन्ध घटित ही नहीं किया जा सकता जैसे 'भगडहि'—तहवि न धम्मिय विहि विणु भगडहि। ११०० ई० के आसपास प्रयुक्त होनेवाले अपभ्रंश साहित्य में देशी शब्दों का प्रयोग इतना अधिक होने लगा कि हेमचन्द्र को 'देशी नाममाला' में उनको संग्रह करने की सूझी।

बारहवीं-तेरहवीं शती में तो बोली ने इतना जोर पकड़ा कि उस समय के जैन ग्रन्थकारों की संस्कृत पर उसका प्रभाव पड़ने लगा। ये लोग सोचते

थे बोली में और लिखते थे संस्कृत में । इसलिए बोली के कुछ प्रयोग थोड़ा सा रूप बदल कर उनकी संस्कृत में आ गये । जैसे न्योछावर के लिए न्युच्छन्, छुआ के लिए छुस्तवान्, भेटा के लिए भेंटितः और धाड़ा मारने (डाका डालने) के लिए धाटी-प्रयात ।

चौदहवीं शती के अंत के लगभग जब विद्यापति ने देखा कि साधारण जनता को देशी बोली ही मीठी लगती है तो उन्होंने अवहट्ट में कीर्तिलता लिखी, जिसमें देशी बोली का बहुत प्रयोग हुआ—

देसिल बगना सब जन मिट्ठा । तँ तँसन जम्पउ अवहट्टा ॥

यहाँ तक आते-आते तो जान पड़ता है कि हिंदी साहित्यिक भाषा हो चली थी । वह इतनी पुष्ट हो गई थी कि उसकी प्रशंसा करते हुए १३५० के लगभग अमीर खुसरो ने लिखा कि हिंदी में मिलावट नहीं खपती और उसका व्याकरण नियमबद्ध है । इसलिए वह अरबी की बराबरी की है । स्वयं अपनी हिंदी पर खुसरो को बड़ा नाज़ था ।

ग्रंथों में लिखा मिलता है कि पूष्य कवि ने ७१५ में अलकार शास्त्र को भाषा दोहरो में लिखा । ८७० के लगभग अब्दुल्ला ऐराकी ने कुरान का हिंदी में तर्जुमा किया, ९०० के लगभग मसऊद साद सलमा ने हिंदी का एक दीवान लिखा और १०१३ में कालिजर के राजा नद ने सुलतान महमूद की प्रशंसा में एक हिंदी शेर लिख कर भेजा । इन रचनाओं के कोई नमूने आज नहीं मिलते, इसलिए नहीं कह सकते कि जिसे हम हिंदी कहते हैं, उससे उनका क्या सम्बन्ध था । ११९० में रचे गये चंद के पृथ्वीराजरासो में भी इतनी मिलावट हो गई है कि उसके मूल रूप का पता लगाना कठिन हो गया है । परन्तु खुसरो के नाम से आज जो कविता मिलती है उसमें चाहे कितना ही परिवर्तन क्यों न हो गया हो निश्चय ही मूलरूप में वह वही भाषा थी जिसे हम आज हिंदी कहते हैं :—

श्याम बरन की एक है नारी । माथे ऊपर लागे प्यारी ॥

या का अरथ जो कोई खोलै । कुत्ते की वह बोली बोलै ॥

अब तो हिन्दी के भीतर ब्रज, अवधी और खड़ी बोली के अलग अलग साहित्य है । परन्तु अनुमान होता है कि आरंभ में हिंदी का मध्य देश भर में एक सर्वग्राह्य रूप प्रचलित रहा होगा, जिस में खड़ी, ब्रज आदि के रूप छिपे रहे होंगे । गोरख, जलधर, चौरंगी, कणैरी आदि योगियों के नाम से जो 'बानी' मिलती है सभवतः उससे हम उस भाषा का कुछ अनुमान लगा सकते हैं ।

गोरख—अदेखि देखिबा, देखि विचारिबा' अदिसिहि राखिबा चीया ।

पाताल की गंगा ब्रह्माण्ड चढाइबा, तहाँ विमल विमल जल पीया ॥

चोरगी—माली ली भल माली लौ, सीचै सहज कियारी ।

उनमनि कला एक पटुप निपाइले, आवागमन निवागी ॥

कणोरी—हस्यो कणोरी हरिख मै, एकलडो आरघ्य ।

जुरा विछोही जो मरण, मरण विछोह्या मग्न ॥

जिस रूप में ये बानियाँ मिलती हैं, उस रूप में विद्वानों ने उन्हें १४वीं शती की रचना माना है, यद्यपि जिनके नाम से वे मिलती हैं वे निस्संदेह १४वीं शती से बहुत पूर्व के हैं ।

१५वीं शती में कबीर की रचना में यही परम्परा चली आती है—

कबीर चाला जाई था, आगै मित्या खुदाइ ।

मार्ग मुक्त्यु कहा फिन फुरमाई गाइ ॥

नामदेव, मीरा, रैदास आदि मध्यदेशी और बाहरी साधु-संतों में भी प्रायः भाषा का यही स्वरूप दिखाई देता है । किसी एक जगह से मोह न रखने वाले रमते साधुओं की वाणी में भाषा के सर्वग्राह्य स्वरूप का आना स्वाभाविक भी था :

किन्तु आगे चल कर साहित्य में हिन्दी की तीनों प्रधान बोलियों—ब्रज, अवधी, खड़ी—को अलग अलग धाराएँ दिखाई देती हैं । कृष्णभक्ति के अत्यंत प्रचार ने ब्रजभाषा को प्रधानता दी । सूरदास सोलहवीं शती के आरम्भ में ब्रज के सबसे बड़े कवि हुए । इन अर्थ कवि के हृदय की आँखों ने जो आनन्द देखा उसने लोगों का आँखें खोल दी । ब्रजभाषा में भक्ति का मोता बहू चला । नन्ददास, परमानन्द, कुँभनदास, हितहरिवंश, हरिराम व्यास आदि कवियों की भक्तिरस में सनी मधुर वाणी ने उसे मिठास से भर दिया । रसखान आदि मुसलमान भक्तों ने भी उसमें योग दिया । मध्यप्रदेश में ही नहीं समस्त उत्तर भारत में उसका बोल बाला हो गया । बंगाल में चण्डीदास, गुजरात में नरसी मेहता और महाराष्ट्र में तुकाराम आदि संतों ने ब्रज-भाषा में कविता करके अपने आपको धन्य माना और वह एक प्रकार से उत्तर भारत की धार्मिक भाषा हो गई । फिर भृगार काव्य ने उसमें नया रस डाला । केशव और चितामणि के काव्य से इसकी जो धारा छूटी वह सतिराम, बिहारी, देव, मेनापति, धनानंद, पद्माकर आदि के काव्य में १६ वीं शती तक बहती रही । इस प्रकार ब्रजभाषा का खूब भृगार-अलंकार हुआ । भूषण ने उसमें और रस की गुठ दी । ब्रजभाषा

का गद्य भी खूब विकसा। 'चकला की पातस्याही' आदि संक्षिप्त इतिहास ग्रन्थ, कथावार्ताएँ तथा अन्य धार्मिक साहित्य उसमें प्रस्तुत हुआ। ब्रज यहाँ तक सर्वप्रिय हुई कि बंगाल में ब्रजबूली नाम से उसका एक अलग रूप चल पड़ा जो कृत्रिम होने पर भी उसका महत्त्व बतलाता है।

अवधी में अधिकतर प्रबन्ध काव्य ही अच्छे बने। इस प्रबन्ध साहित्य के बनाने में मुसलमानों का काफी हाथ रहा है। कुतबन की मृगावती (१५००) जायसी (१५५०) की पडुमावत, शेख नबी (१६२०) का ज्ञानदीप और नूरमुहम्मद (१७४४) की इंद्रावती आदि इसके प्रमाण हैं। परन्तु अवधी का सबसे महत्वपूर्ण ग्रन्थ हुआ गोस्वामी तुलसीदास का 'रामचरित-मानस'—जो हिन्दी का भी सर्वोत्तम और सब से अधिक प्रिय ग्रन्थ है और ससार के गिने-चुने चोटी के ग्रन्थों में गिना जाता है। जीवन के उच्च आदर्श के साथ, भाषा की जो प्राजलता, अर्थ की जो सूक्ष्मता, प्रयोगों का जो औचित्य और भावों का जो लालित्य इन ग्रन्थ में दिखाई दिया वह ससार के बहुत कम ग्रंथों में मिल सकता है।

खड़ी बोली का रूप प्राचीन अपभ्रंश की कविता में कुछ कुछ दिखाई दिया। किन्तु उसके सब से पहले कवि अमीर खुसरो माने जा सकते हैं। मुसलमानी अमलदारी के एक हजार वर्षों तक वह अधिकतर मुसलमानों के ही हाथों पली। हिन्दुओं में से केवल गंगा भाट ने अकबर के समय में "चन्द छंद बरनन की महिमा" गद्य में लिखी और शीतल ने १७०३ के लग-भग चटकोली कविता की। अमीर खुसरो की खड़ीबोली शुद्ध खड़ीबोली थी। पर फारसी तबीयतदारी को देशी बोल-चाल में भरने की इच्छा ने रखते को जन्म दिया। फारसी भावों के साथ फारसी भाषा का आना स्वाभाविक था। पर कुछ मुसलमान कवियों का यह प्रयत्न रहा कि रखता शुद्ध देशी रूप में रहे। सन् १५८० के लगभग गोलकुण्डा के मुहम्मद कुली कुतुब शाह की कविता में यह बात कुछकुछ दिखाई दी।

तुम बिन रहा न जावै । अन नीर कछ न भावै ॥

बिरहा किता सतावै । मन सेति मन मिला दो ।

वली (१७२०) सौदा (१७४०) और नज़ीर (१८००) को भी इसमें कुछ सफलता मिली। ईंशा अल्ला (१८००) ने तो प्रतिज्ञा करके 'रानी केतकी की कहानी' कही जिसमें 'हिंदी छूट किसी बोली की पुट' ही न थी।

यदि मध्य युग की धार्मिक परिस्थिति ब्रज के अनुकूल थी तो राजनीतिक परिस्थिति खड़ी बोली के प्रचार में सहायक हुई। मुसलमानों की विजय

खड़ी बोली की विजय सिद्ध हुई। वे जहाँ-जहाँ गये, उर्दू के रूप में उसे साथ लेते गये। परिणाम यह हुआ कि अंग्रेजों के आने तक समस्त उत्तर भारत दक्खिन हैदराबाद तक में बोलचाल में उसका चलन हो गया। इसलिए समय के अनुकूल हिंदी वालों ने भी उसीसवीं शती के अंत में खड़ी ही को साहित्य के लिए भी अपना लिया। ब्रज और अवधी के साथ उन्हें साहित्यिक सर्वस्व छोड़ना पड़ा। खड़ी बोली में उस समय भारतीय वातावरण से बेमेल फारसी ढंग के प्रेम की कविता के अतिरिक्त कुछ न था। फिर भी रामचरित मानस और सूर-सागर का मोह त्याग कर उन्होंने खड़ीबोली को अपनाया और फिर से नवीन साहित्य का निर्माण किया। और इस बात की आशा हुई कि खड़ी बोली के सहारे हिंदू और मुसलमान दोनों हिंदी हो सकेंगे,

खड़ी बोली में बड़ी तेजी से साहित्य बना। अवधी और ब्रज दोनों ने उसकी अंग-पुष्टि की क्योंकि थोड़े से रूप-भेद से तीनों की शब्द-सम्पत्ति एक ही है। संस्कृत से भी उसे दाय में बहुत-कुछ मिला जो स्वाभाविक भी था। अरबी-फारसी से भी उसने परहेज नहीं किया। आज हिंदी प्रत्येक भाषा से शब्द लेने के लिए तैयार है परन्तु उन्हें अपने व्याकरण और उच्चारण के ढंग पर ढाल कर।

आज हिंदी का साहित्य बहुत-कुछ उन्नत हो चला है। उसमें एक से एक रत्न भरे हैं। उसके कई अंग भर आये हैं। साहित्य की कोई बारीकियाँ ऐसी नहीं जिन्हें हिंदी अपने ढंग से व्यक्त न कर सके। फिर भी वह अपनी कमियों को जानती है। वैज्ञानिक और औद्योगिक साहित्य का अभाव उसे खटकता है। प्रगतिशील असन्तोष उसे कर्मण्य बनाये हुए है। उज्ज्वल भविष्य उसके सामने है। उसमें वह जीवनशक्ति है जिससे आवश्यकता के अनुरूप स्वयं ढलती-विकसती वह अपने आदर्श लक्ष्य की ओर बिना रुकावट चली जा रही है।‡

नाथ-पंथ में योग

नाथ-पथ शुद्ध साधना का मार्ग है। अपने सिद्धान्तों की सार्थकता उसमें यही मानी जाती है कि उनका इसी जीवन में अनुभव किया जाय। नाथ-पथ का तात्त्विक सिद्धान्त है कि परमात्मा 'केवल' है, वह भाव और अभाव दोनों के परे है। उसे न 'वस्ती' (भाव) कह सकते हैं न 'शून्य' (अभाव); यहाँ तक कि उसका नाम भी नहीं रक्खा जा सकता—

वस्ती न शून्य मुन्यं न वस्ती अगम अगोचर ऐसा।

गगन सिखर महि बालक बोलहि वाका नाँव धरहुगे कैसा ॥

(गोरख सबद)

इसी केवलावस्था तक पहुँचना जीव का मोक्ष है। साधक की दृष्टि से उतना महत्व सिद्धान्त का नहीं है जितना उस सिद्धान्त को अनुभूत-सिद्धि तक पहुँचाने वाले मार्ग का, जिसके बिना सिद्धान्त की कोई सार्थकता नहीं। आत्मा-परमात्मा का सिद्धान्त रूप से चाहे जो संबंध माना जाय, व्यावहारिक दृष्टि से व्यक्ति का मोक्ष उन दोनों का सम्मिलन, ऐक्य अथवा जोड़ ही कहलावेगा। इसी कारण केवल्यमोक्ष भी योग कहलाता है।* नाथ-पंथ इसी योगानुभूति तक पहुँचनेवाला 'पथ' है। उसका एकमात्र ध्येय योग की युक्ति बताना है, जिसको जानने बिना जीव पिंजरे में सुए की तरह पराधीन है—

सप्त धातु का काया प्यजरा ता माहि 'जुगति' बिन सूवा।

सत गुण मिलै त उबरै बाबू नहि तौ परलै हूवा।

(गोरख)

इस 'गति' में स्वभावतः प्रथम दृष्टि काया की ओर जाती है, क्योंकि वही जीव की पराधीनता का प्रत्यक्ष कारण है। काया की विनश्वरता ही

*—मूलतः केवल्यानुभूति ही योग कहलाती है, किन्तु लक्षणा से अनुभूति तक पहुँचानेवाले साधन भी योग कहलाते हैं। जन साधारण में योग का यही लाक्षणिक प्रयोग रूढ़ हो गया है।—लेखक

सबसे पहले मनुष्य की परवशता प्रकट करती है, एक बृहत् प्रश्न के रूप में खड़ी होकर वही मनुष्य की अन्वेषण वृत्ति को उत्तेजित करती है । अध्यात्म की ओर प्रेरणा करनेवाली जिज्ञासा का आरम्भ इसी प्रश्न को लेकर होता है ।—

आवै सगै जाय अकेला । ताथै गोरख राम रमेला ।
काया हस संगि वहै आवा । जाता जोगी किनहुँ न पावा ।
जीवत जग मै मुआ मसाए । प्राण पुरिस कत किया पयाए ।
जामरा-मरण बहुरि वियोगी । ताथै गोरख भैला योगी ।

अतएव शरीर विचार से योग का आरंभ होना स्वाभाविक ही है ।—

आरभ जोगी कथीला एक सार ।

पिया पिया जोगी कौ सरीर विचार ।

बहुत सी आध्यात्मिक प्रणालियों में शरीर शत्रु-दृष्टि से देखा जाता है और उसे नाना प्रकार से कष्ट दिया जाता है । परन्तु वस्तुतः शरीर हमारा शत्रु नहीं । आत्मा ने अपनी अभिव्यक्ति के लिए उसे धारण किया है । यह हमारा दोष है कि हम अपने मूल उद्देश्य को भूलकर साधन को ही साध्य समझ बैठे हैं जिससे तामस-रूप होकर काया तमसावृत्त हो गई है । परन्तु है यह शरीर वस्तुतः सत्य स्वरूप आत्मा का मंदिर ।†—

यह तन साँच, साँच का घरवा । रुद्र पलट अमीरस भरवा ॥

(गोरख)

इसका सदुपयोग होना चाहिए, दुरुपयोग नहीं । जो केवल उसे पालने-पोसने और सुख देने में लगे रहते हैं तथा जो केवल उसे कष्ट ही दिया करते हैं, दोनों ही शरीर का उपयोग नहीं जानते । इसीसे गुरु गोरखनाथ कहते हैं—

कंद्रप रूप काया का मडण अर्थि कोई उलीचौ ।

गोरख कहे सुणौ रे भोदू अरँड अमी कत सीचौ ॥

इसी दुरुपयोग के कारण आत्म-भूष का यह गठ शत्रु काल के हाथ में पड़ गया है । अतएव आवश्यकता यह है कि काया-गढ़ को शत्रु के हाथ से लेकर उसके स्वामी को सौंप दिया जाय—

†—यह तन साँच, साँच का घरवा ।

रुद्र पलट अमी रस भरवा ॥

—गोरख

(रुद्र=रुद्रि)

भरुत गोरख काया गढ लवा, काया गढ लेवा, जुगि जुगि जीवा ।

काया पर काल का प्रभाव जरा और मृत्यु से प्रकट होता है । समय बीतने के साथ शरीर में भी परिवर्तन होता जाता है और बूढ़ा होकर मनुष्य मर जाता है । शरीर को काल के प्रभाव से बाहर तब समझना चाहिए जब वह जरा, मृत्यु आदि विकारों से रहित होकर सदैव बालस्वरूप रहे । इसी बालस्वरूप को नाथ योगियों ने अपना लक्ष्य बनाया । इसी दृष्टि से रसेश्वर योगियों ने रस (पारा) आदि रसायनों का आविष्कार किया था । उनका विश्वास था कि शरीर में जिन रासायनिक परिवर्तनों से जरा आती है, रसायनों के प्रयोग से व रूक जाते हैं और शरीर अजर हो जाता है । परन्तु रसेश्वरों का दावा सर्वांश में सत्य नहीं था । रसायनों का प्रभाव स्थायी नहीं होता था । इसलिए नाथ योगियों ने उन्हें सिद्धि प्राप्ति में असमर्थ बनलाया—

सोनै रूपै सीमै काज । तौ कत राजा छाँडै राज ।

जडी बूटी भूलै मत कोई । पहली राँड बैद की होई ।

जडी बूटी अमर जे करै । तौ बैद धनतर काहे मरै ।

(गोरख)

परन्तु उन्होंने रसेन्द्रों के मार्ग का सर्वथा त्याग नहीं किया । सर्वदा के लिए न सही, कुछ काल के लिए तो वह शरीर को रोग और जरा से बचा रखते थे, अतएव जड़ी-बूटी इत्यादिकों के द्वारा काया-कल्प करना उन्होंने योग की युक्ति में सहायक माना है और यम-नियम आदि आरम्भिक बातों के साथ-साथ—

अवधू अहार तोडी, निद्रा मोडी, कबहुँ न होइवो रोगी ।

छठे छमासे काया पलहिवा नाग बंग बनासपती जोगी ॥

यही काम नेति, धौति, वस्ति, नौली आदि षट्कर्मों से होता है । कायाशुद्धि का लक्षण यह है—

बडे बडे कूल्हे मोटे मोटे पेट । नहीं रे पूता गुरु से भेट ।

खड खड काया निरमल नेत । भई रे पूता गुरु से भेट ।

शरीर की चंचलता के लिए आसनो का विधान है । योनियों के अनुरूप आसनो की भी संख्या चौरासी लाख है, परन्तु प्रधान आसन दो हैं—पद्मासन और सिद्धासन ।

काल-विजय की इच्छा से बहुत प्राचीन काल से योगार्थी शरीर पर विचार

करते चले आ रहे हैं जिससे एक विलक्षण सूक्ष्म शरीर विज्ञान का निर्माण हुआ है और शरीर में नौ नाडी, चौसठ मधि, षट् चक्र, षोडशाधार, दश वायु, कुडलिनी आदि महत्वपूर्ण तत्वों का पता लगा है। इस छोटे से लेख में इस विज्ञान के विस्तार को स्थान नहीं। सार रूप में इतना ही कहना अलम होगा कि उसके अनुसार सहस्रार में स्थित गगन-मंडल (ब्रह्म-रश्मि) में ओंघे मुँह का अमृत कूप है (यद्वा चन्द्र तत्व भी कहलाता है) जिसमें से निरंतर अमृत भरता रहता है। जो इस अमृत का उपयोग कर लेता है वह अजरामर हो जाता है। परन्तु युक्ति न जानने के कारण मनुष्य उसका उपयोग नहीं कर सकता और वह चन्द्रस्त्राव मूलाधार में स्थित मूर्ध तत्व के द्वारा सोख लिया जाता है—

गगन मंडल में औंधा कुँवा तहाँ अमृत का बासा।

मगुरा होई सु भर भर पीया निगरा जाई पियासा।

(गोरख)

ऐसा जान पड़ता है कि रेत इस सूक्ष्म तत्व का व्यक्त रूप है। ब्रह्मचर्य में स्थित होनेवाले के लिए विन्दु-रक्षा इतनी आवश्यक है कि विन्दु-रक्षा का नाम ही ब्रह्मचर्य पड़ गया है। शरीर की दृढ़ता के लिए भी रेतोधारण की बड़ी आवश्यकता है। यह तो स्पष्ट है कि विन्दु-नाश से शरीर के ऊपर काल का प्रभाव शीघ्र पड़ने लगता है और वह जराग्रस्त हो जाता है। नाथ योगियों ने भी विन्दु रक्षा पर विशेष जोर दिया है—

व्यदहि जोग, व्यद हा भोग। व्यदहि हेरे जे चोसठि रोग।

या व्यदका कोई जारौ भव। सो आपै करता आपै देव।

मासारिक भोग-लिप्ता हमारे नाश का कारण है। कामिनी के निकट पुरुष वैसे ही नष्ट हो जाता है जैसे नदी किनारे का पेड़। अपने योग-भ्रष्ट गुरु मत्स्येन्द्रनाथ को उद्दिष्ट कर गोरखनाथ ने कहा था—

गुरु जी ऐसा काम न कीजै। तायै अमी महारस छीजै ॥

नदी तीरे बिगिखा, नारी सगे पुरखा,

अल्प जीवन की आसा।

मन थै उपजी मेर खिसि पडई,

तायै कद विनासा।

गोड भयें डगमग, नेट भया ढीला,

सिर बग्ला की पँखियाँ।

अमी महा रस बाघरिण सोख्या।

इसी से विन्दुपात से योगी अत्यन्त दुखी होता है ।

कंत गया क्वैं कामिनी भूरै, विद गया कूँ जोगी ।

जिस एक बूद में नर-नारी पच मरते हैं उसी के द्वारा सिद्ध अपनी सिद्धि साधते हैं—

एक बूद नर-नारी रोधा । ताहि मे सिध साधिक सीधा ॥

जो विन्दु रक्षा नहीं करता, वही योग की दृष्टि में सब से नीच है—

जान का छाटा, काछ का लोहडा ।

इद्री का लडबडा, जिह्वा को फूहडा ।

गोरख कहै ते पारितख चूहडा ।

अतएव योगी को शरीर और मन की चंचलता के कारण नीचे उतरने-वाले रेत को हमेशा ऊपर चढ़ाने का प्रयत्न करना चाहिए । योगी को ऊर्ध्वरेता होने की आवश्यकता है । नाथ-पथ में उर्ध्वरेता की बड़ी कठिन परीक्षा है—

भगि मुखि विन्दु, अगिनि मुखि पारा । जो राखै सो गुरु हमारा ॥

बजरि करता अमरी राखे, अमरि करता नाई ।

भोग करता जे व्यद राखे, ते गोरख का भाई ॥

अमृत के आस्वादन के लिए योग ने कई युक्तियों का आविष्कार किया है । विपरीत-करणी-मुद्रा, जालन्धर-बन्ध, तालु-मूल में जिह्वा पलटना, कुडलिनी-जागरण, सब इसी उद्देश्य से किये जाते हैं परन्तु श्वास-क्रिया का, विन्दु-स्थापन और अमृतोपभोग में विशेष महत्व है । मनस्य का जीवन, श्वास-क्रिया के ऊपर अवलंबित है । जब तक साँस चलती रहती है तभी तक आदमी जीता है, प्राण रहते ही तक वह प्राणी है । श्वास-क्रिया का बन्द होना हमारे ऊपर काल की सब से बड़ी मार है ।

बायू बध्या सयल जग, वायू किनहुँ न बध ।

वाई विहूणा ढहि पडै, जोरै कोई न संध ।

परन्तु यदि श्वास-क्रिया के बिना भी हम जीवित रह सकें तो कहना चाहिए कि काल की मार का हमारे ऊपर कोई असर नहीं है । इसी से योगी प्राण-विजय को उद्दिष्ट कर प्राणायाम करता है । पूर्व प्राण-विजय 'केवल' कुभक के द्वारा मिद्ध होती है । केवल कुभक में श्वास क्रिया एकदम रोक दी जाती है । पूरक और रेचक की उसमें आवश्यकता नहीं रहती । इससे प्राण सुषुम्ना में समा जाता है—और सूर्य चन्द्र का योग सभव हो जाता है ।

प्राणायाम के द्वारा प्राणवायु मात्र नहीं, दशो वायु वश में आ जाते हैं ।

परन्तु इसके लिए शरीर में वायु के आने-जाने के सब मार्ग बंद कर देना आवश्यक होता है। शरीर के रोम-रोम में नाडीमुखों का अन्त है। जिनके द्वारा शरीर में पवन आता जाता है इसी कारण कुछ योग-पथों में भस्म धारण आवश्यक बताया गया है। किन्तु वायु के यातायात के प्रधान द्वार नौ हैं। इन नौ द्वारों को बंद रखना नाथ-पथी भाषा में वायु-भक्षण के लिए अत्यंत आवश्यक है—

अवधू नव घाटी रोकिलै बाट । वाई वणिजै चौसठि हाट ।
काया पलटै अविचल विधा । छाया विवर जित निपजै सिधा ।
सास उसास वायु कौ भछिवा, रोकि लेउ नव द्वोर ।
छुटै समासे काया पलटिवा । तब अनमनि जोग अपोर ॥

इस प्रकार जब वायु शरीर में व्याप्त हो जाता है तो बिन्दु स्थिर होकर अमृत का आस्वादन होता और अनाहत नाद सुनायी देने लगता है, तथा स्वयं-प्रकाश आत्म-ज्योति के दर्शन होने लगते हैं—

अवधू सहस्र नाडी पवन चलैगा कोटि भ्रमका नाद ।
बहत्तर चढ़ा बाई संख्या किरण प्रगटी जब आद ॥

परन्तु योग-साधन केवल शारीरिक साधन नहीं है। बहिर्मुख वृत्ति से योग-मिद्धि प्राप्त करना असंभव है। वृत्तियों का अन्तर्मुख होना, योग की बहुत बड़ी आवश्यकता है। अन्त शुद्धि तथा स्थिरता की योग में प्रधानता है, काया-शोधन की सार्थकता इसी में है कि वह उन्हें प्राप्त करने में सहायक हो। अतएव बिना मन को वश में किये शरीर को वश में करने का कोई अर्थ नहीं।

मन, काया का केन्द्रित चेतन स्वरूप है अथवा बृहत् चेतन इन्द्रिय है जो शरीर की विभिन्न बाह्य इन्द्रियों पर शासन करता है। मन के चंचल होने पर शरीर भी चंचल हो उठता है और इन्द्रियाँ विषयों की ओर लपकने लगती हैं। अतएव इन्द्रियों को विषयों से उठाने के लिए मन के वहि प्रसार को समेट कर उसे आत्मतत्त्व की ओर प्रेरित करना चाहिए

गोरख बोलै, सुगण्डु रे अवधू पचौ पसर निवारी ।
अपणी आत्मा आप पिचोरो, सोवौ पाँव पसारी ॥

आत्मचिन्तन का सबसे बड़ा सहायक अजपाजाप है। श्वासोच्छ्वास की क्रिया पर मन को एकाग्र करने से मन का अत्यंत निग्रह होता है। नाथ योगियों का विश्वास है कि रात-दिन में मनुष्य के इक्कीस हजार छः सौ श्वास चलते हैं। इनमें से प्रत्येक श्वास में अद्वैत भावना करना 'अजपाजाप'

कहलाता है । अजपाजाप का अभिप्राय यह है कि बिना ब्रह्म-भावना के एक भी श्वास व्यर्थ न जाय । कुछ अभ्यास हो जाने पर बिना किसी प्रयत्न के गुप्त रूप से मन में यह भावना निरंतर अपने आप हुआ करती है, यहाँ तक कि ब्रह्म-भावना उसकी चेतना का स्वरूप हो जाती है —

ऐसा जाप जपो मन लाई । सोऽह सोऽह अजपा गाई ।

आसन दिड करि धरो धियाना । अह्निसि सुमिरौ ब्रह्म गियाना ।

नासा अग्रनिज ज्यो बाई । इडा प्यगुला मधि समाई ।

छ सै सहस इकीसौ जाप । अनहद उपजै आपै आप ।

बकनालि मै ऊगै सूर । रोम रोम धुनि बाजै तुर ।

उलटै कमल सहस्रदल बास । भ्रमर गुफा मै ज्योति प्रकास ।

साधक के इस प्रकार आत्मनिरत हो जाने से घट अवस्था सिद्ध होती है—

घटही रहिबा मन न जाई दूर । अह्निसि पीवै जोगी वारुणि सूर ।

स्वाद विस्वाद बाई कालछीन । तव जाणिबा जोगी घट कालछीन ।

इस प्रकार जब मन की बहिर्मुख वृत्ति नष्ट हो जाती है और साधक आत्मनिरत हो जाता है तब वह कायिक मन से ऊपर उठ जाता है और उन्मन दशा को प्राप्त हो जाता है । योग-साधना के द्वारा उसे समस्त सिद्धियाँ प्राप्त हो जाती हैं । वह इच्छारूप धारण कर जहाँ चाहे वहाँ विचरण कर सकता है और उसे आत्मदेव के दर्शन प्राप्त हो सकते हैं —

काया गढ भीतर देव देहुरा कासी ।

सहज सुभाई मिले अविनासी ॥

यह 'परिचय' अवस्था कहलाती है ।

परिचय जोगी उन्मन खेला ।

अह्निसि इक्ष्वा करे देवता सू मेला ।

बिन बिन जोगी नाना रूप ।

तब जानिबा जोगी परिचय स्वरूप ।

(गोरख)

सबसे अत में 'निष्पत्ति' अवस्था आती है, जिसमें योगी की समदृष्टि हो जाती है, उसके लिए सब भेद मिट जाते हैं, सिद्धियों का लोभ उसे नहीं छूता और काल के प्रभाव से मुक्त होकर निर्द्वन्द्व विचरण करता है । जिस काल का त्रैलोक्य के ऊपर शासन है और जो सबको ललकारता फिरता है ।

ऊभा मारूँ, बैठा मारूँ, मारूँ जगत सूता ।

तीन लोक मग जाल पसारचा कहाँ जायगौ पूता ।

निष्पत्ति योगी का निर्भय उत्तर है —

ऊभा खडौं, बैठा खंडौ, खडौ जागत सूता ।

तिहुँ लोक मे रहो निरतर तौ गोरख अबधूता ।

गोरख के नाम से प्राप्त सबद ग्रंथ में निष्पत्ति-योगी के लक्षण यो लिखे हैं —

निसपति जोगी जाणिबा कैसा ।

अगनी पाणी लोहा जैसा ।

राजा परजा सम करि देख ।

तब जानिबा जोगी निसपति का भेख ।

इस सिद्धि को देनेवाले समस्त अभ्यासो का वर्णन यहाँ पर नहीं किया जा सकता । यहाँ पर केवल एक अभ्यास का उल्लेख कर देना काफी है, जिस का नाथपथ में गोरक्ष के नाम के साथ संपर्क है ।

जिस राज्य में धर्म-शासन हो, सुभिक्ष हो, प्रजा सुखी हो, किसी प्रकार का उपद्रव न हो, वहाँ योगार्थी निर्मल जलस्रोत के पास एकांत में अपने लिए मढ़ी बनावे, जिसमें आने-जाने के लिए एक छोटे से द्वार को छोड़ कर कोई छिद्र तक न हो । षट्कर्मों से अपनी देह को शुद्ध कर सिद्धासन में बैठकर खेचरी-मुद्रा के साथ 'केवल' कुंभक का वारह वर्ष तक अभ्यास करे । कहते हैं कि गोरक्षनाथ ने विशेषकर कर इसी अभ्यास से योग-सिद्धि प्राप्त की थी ।

योग-युक्ति के प्रधानतया दो अंग हैं— एक 'करनी' और दूसरा 'रहनी' । ऊपर जो कुछ कहा गया है, वह 'करनी' अथवा क्रिया है । उसे देखकर यह स्पष्ट हो जाता है कि नाथपथ में हठयोग प्रचलित है । बल्कि यह कहना चाहिए कि हठयोग का पूर्ण प्रवर्धन नाथपथ के द्वारा ही हुआ है । परन्तु हठ-योग के सबध में जनसाधारण में गलत धारणा फैली हुई है, वे उसे हठ-धर्मी समझते हैं और बहुधा हेय भी, परन्तु किसी भी साधना-मार्ग में हठ सबसे पहली आवश्यकता है । योगसूत्र में दी हुई योग की परिभाषा में योग का दृढत्व स्पष्ट स्वीकार किया गया है (योगश्चित्तवृत्ति निरोधः) । निरोध बिना हठ के संभव नहीं । परन्तु साथ ही इस बात का ध्यान भी रखा जाता है कि मन तथा इन्द्रियो के साथ यह हठ बड़ी आसानी से किया जा सके ।

करनी का यह सौकर्य रहनी के द्वारा संभव होता है । नाथ-पथ को रहनी मध्यम मार्ग कही जा सकती है । मन तथा शरीर को अधिक कष्ट देना नाथ-पथ में विधेय नहीं है । जहाँ इन्द्रियो का दास बनकर योग साधन

असंभव है, वहाँ भौतिक आवश्यकताओं के प्रति एकाएक आँख बंद कर भी योगसिद्धि नहीं हो सकती। शरीर नष्ट किये जाने योग्य नहीं है। उसकी भी रक्षा होनी चाहिए, परन्तु इस रूप से कि वह हमें धर न दबावे। इसीलिए गोरखनाथ ने उपदेश दिया है —

देव कला ते सजम रहिबा, भूत कला आहारं ।

मन पवन ले उनमन धरिया, ते जोगी तन सार ।

‘भूतकला और देवकला’ अर्थात् भौतिक और आध्यात्मिक आवश्यकता दोनों का सम्यक् संयोग ही नाथयोग की रहनी का सार तत्त्व है। उसके बिना योगसिद्धि असंभव है। उसी के अभाव से साधक के लिए नगर और कानन दोनों में कोई-न-कोई समस्या उपस्थित रहती ही है।

अवधू वनसँद जाउँ तो खुध्या वियापै ।

नगरी जाउँ तो माया ।

भरि भरि खाउँ तो विद वियापै ।

क्यूँ सीभत जल व्यब की काया ।

इन्हीं समस्याओं को हल करने के उद्देश्य से मत्स्येन्द्र ने गोरख को उपदेश दिया था ।

अवधू रहिबा हाटे बाटे रुख विरख की छाया ।

तजिबा काम क्रोध तिसन और ससार की माया ।

खाये भी मरिए अणखाये भी मरिए ।

गोरख कहै पूता सजमि ही तरिए ।

धाये न खाइबा भूखे न मरिबा ।

अह्निसि लेबा ब्रह्म अग्नि का भेव ।

हठ न करिबा, पडे न मरिबा ।

यूँ बोल्या गोरख देव ॥

जलधरनाथ ने भी कहा है ।

थोडो खाई तो कलपै, भलपै, घरणो खाई लै रोगी ।

दुहूँ पखाँ की सधि विचारै ते को विरला जोगी ।

योगसाधन के लिए किसी स्थान विशेष का महत्व नहीं, महत्व है मानसिक समस्थिति का जिसके द्वारा समय संभव होता है और साधक मध्यम रहनी से रह सकता है और शरीर की अत्यंत आवश्यक आवश्यकताओं को पूरी करता हुआ मन को वश में रखता है ।

मन को बश में रखना योग की रहनी की सबसे बड़ी आवश्यकता है । योग का बनना-बिगड़ना उसी पर निर्भर है । मन की अनन्त सामर्थ्य है । द्रोही होकर जो मन जीव को चौरासी के फन्दे में डालता है सम अवस्था प्राप्त होने पर वही उससे बाहर भी निकालता है ।

यहु मन सकती, यहु मन सीव । यह मन पच तत्व का जीव ।

यहु मन लै जो उन्मन रहै । तौ तीनो लोक की बाथै कहै ।

अतएव जब चौरंगीनाथ ने कहा था ।

मारिबा तौ मन मीर मारिबा, लूटिबा पवन भण्डार ।

तब उनका अभिप्राय मन के द्रोहित्व से था । द्रोही मन का मारण तभी हो सकता है जब हम उसकी रक्षा को अपना उद्देश्य बना कर चलें, एकाएक उसे कुचल ही डालने का प्रयत्न न करें । नही तो जगत के आकर्षण से उसे खींच लेना आसान काम नहीं है ।

जोगी सो जो मन जोगवै ।

बिन विलाइत राज भोगवै ।

(परमसुनि)

मन की इस द्विविध रक्षा के लिए यह आवश्यक है कि उसे खाली न रहने दिया जाय । खाली मन ही द्रोही होकर अत में बुराई करता है ।

सुचै खेल चार पइसौ चेतौ रे चेतन हार ।

(चुणकरनाथ)

इसलिए मन को सतत किसी-न-किसी काम पर लगाये रखना आवश्यक है । नाथ-पथियों के लिए आदेश है ।

कै चलिबा पथा । कै सीबा कथा ।

कै धरिबा ध्यान । कै कथिबा ज्ञान ।

मन को अचंचल रखने के लिए योगी को अपने आहार-विहार में सदैव मावधान और सयत रहना पड़ता है ।

हबकि न बोलिबा, ठबकि न चलिबा, धीरे धरिबा पाव ।

गरब न करिबा, सहजै रहिबा, भणत गोरख राव ।

गोरख कहै, सुणहु रे अवधू, जग में ऐसे रहणा ।

आँखे देखिबा, काने सुणिबा, मुख थै कछू न कहणा ।

नाथ कहै, तुम आपा राखौ, हठ करि वाद न करणा ।

यह जग है काँटे की बाडी, देखि दृष्टि पग धरणा ।

इस जगत में रहते हुए भी योगी को उसमें लिप्त न होना चाहिए । क्योंकि यह विकार ससार के बंधन का मूल है । अतएव योगी को इन विकारों से दूर आत्मनिविष्ट होकर रहना चाहिए—

मन मे रहणा, भेद न करणा, बोलिबा अमृत बाणी ।

आगि का अगिनी होइबा, अवधू आपण होईबा पाणी ।

यदि थोड़े में कहना चाहें तो कह सकते हैं कि नाथ-पंथ की रहनी युक्ताहारविहार की रहनी है, जिसके साहचर्य से गीता के अनुसार योग की युक्ति इस ससार-दुःख का नाश करनेवाली होती है ।

युक्ताहार विहारस्य युक्त चेष्टस्य कर्मसु ।

यक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ।

यह कहने की आवश्यकता नहीं कि योगी की रहनी विरक्ति की रहनी है । वह गृहस्थाश्रमियों के लिए नहीं है । सासारिक अभ्युदय की प्राप्ति और आध्यात्मिक निःश्रेयस की सिद्धि दोनों एक साथ नहीं हो सकती । सासारिक अभ्युदय के लिए इतना समय देने की आवश्यकता है कि पूर्ण निःश्रेयस के लिए यथोचित अवकाश नहीं मिल सकता और निःश्रेयस के लिए इतनी एकाग्रता की आवश्यकता है कि सासारिक धर्मों के पालन की ओर पर्याप्त ध्यान नहीं जा सकता । अतएव गार्हस्थ्य को त्यागे बिना योग-साधन में प्रवृत्त होना नाथ-पंथियों के लिए योग की विडम्बना-मात्र है ।

कलजुग मध्ये कोण जोगी बोलिये ?

परजा जोगी , रहै कहाँ ? गृहे गृहे ?

भषै कहा ? अन्न पाणी बोलै कहा ?

मै तै बाणी , ॐ नमो द्वैत्याय ।

(मुकुंद भारती)

गृहस्थों के लिए भी कतिपय योग-साधनों का विधान है सही, परन्तु वह उतना निःश्रेयस के लिए नहीं जितना अभ्युदय के लिए ; क्योंकि, जैसा कृष्ण-भगवान् ने कहा है, 'योगः कर्मसु कौशलम्' इसीलिए 'योगस्थ कुरु कर्माणि' का आदेश गृहस्थों के लिए भी सम्भक्त चाहिए । परन्तु पूर्ण निःश्रेयस अथवा योगसिद्धि के लिए तो गार्हस्थ्य का त्याग अत्यंत आवश्यक है । इसी बात को ध्यान में रखकर वर्णाश्रम धर्म में सन्यासाश्रम की व्यवस्था है । परन्तु सन्यासाश्रम जीवन के सध्या काल में आता है जब कि इन्द्रिय-संयम

सामर्थ्य का नहीं, निर्बलता का सूचक होता है, बाधक्य के कारण शिथिलांग व्यक्ति का योगी होना नाथ-पथ में उपहाम की बात समझी जाती है ।

पहली कीये लडका लडकी अवहि पथ में पैठा ।

बूढ़े चमड़े भसम लगाई वज्र जती है बैठा ।

(बालानाथ)

वास्तविक यती वही कहा जा सकता है जिसने आरम्भ ही जीवन बिताया है ।

वाले जावन जे नर जती । कालह कालों ते नर सती ।

फुरत भोजन अल्प ग्रहारी । कहै गोरख सो काया हमारी ।

इसी से बुद्ध भगवान् ने अपने भिक्षुसघ को जन्म दिया था और इसी से नाथ-पथ ने भी सब आश्रमों की अवहेलना कर पूर्ण विरक्ति की व्यवस्था की है । हाँ, यह नहीं कहा जा सकता कि जो बूढ़े हो गये हैं, अथवा गृहस्थ रह चुके हैं उनके लिए नाथ-पथ कैवल्य का मार्ग नहीं खोलता । वह बाल-बूढ़ सबको कैवल्य की ओर ले जाता है । हाँ इसमें सन्देह नहीं कि जो जितनी जल्दी आवेगा वह उतनी ही आसानी से उस पर चल सकेगा क्योंकि आत्मिक स्वस्थता के लिए शारीरिक स्वास्थ्य भी आवश्यक है ।

यद्यपि योगी को सामाजिक धर्म से अलग रहना होता है, फिर भी उसकी योग की सिद्धि के लिए आवश्यक है कि अन्यो के द्वारा उसका पथोचित पालन होता रहे ।

बिना उसके उनका 'भूत कला आहार' भी प्राप्त नहीं हो सकता । योग-साधन के लिए जिस विघ्न-बाधा-हीनता तथा शांति की आवश्यकता होती है उसकी तो बात ही अलग है । यही कारण है कि जो राजाओं के राज्य-विभव को भी कुछ नहीं समझते उन योगार्थियों के लिए भी धर्मानुसार शांति राज्य में रहना प्रारंभिक आवश्यकता है ।

यह सन्धेप में सब विद्याओं में श्रेष्ठ नाथों की 'काल बंचणी' विद्या है जिसके द्वारा साधक नौ द्वारों को बंद कर दशम द्वार (अहारध) में समाधिस्थ हो अमृत का पान कर फिर बूढ़े से बालक हो जाता है ।

सुराँ हो दवल तजौ जजाल ।

अमिय पीवत तब होइवा बाल ।

ब्रह्म अग्नि (तै) सीचत मूलं ।

फूलया फूल कली फिर फूलं ।

इस प्रकार नव-नाथ और चौरासी सिद्धा हो कर वह अजरामर हो जाता है । सिद्ध योगी कभी मरता नहीं है, उसकी काया अमर है, इसीलिए वह समाधिस्थ किया जाता है, जलाया नहीं जाता । लोगो का विश्वास है कि भाग्यशालियो को अब भी 'बूढ़ा बाल' 'गोरख गोपाल' दर्शन दे जाता है, यद्यपि इसका ज्ञान-दर्शन पानेवालो को बहुत देर में होता है ।

†—इससे यह न समझना चाहिए कि मैं नौ नाथ, चौरासी सिद्धो का होना नहीं मानता ।

संतों का सहज ज्ञान

किमी को इस बात का वास्तविक ज्ञान हो सकता है कि मनुष्य में वास्तविकता उसका आत्मा है और यही आत्मा ब्रह्म है। परन्तु 'यदयमात्मा' सोऽहं 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' आदि वाक्यों को जुहरान में तो कुछ होता नहीं है। सिद्धांत-कथन-मात्र तो ब्रह्मज्ञान होने का साक्ष्य नहीं है जैसा कबीरदास ने कहा है।

ऊपर की मोहि बात न भावै।

देखै गावैं तो सुख पावैं।*

यह 'देखना' बुद्धि और मन के द्वारा संभव नहीं। ब्रह्म तक इनकी गति हो नहीं है। जहाँ कही दर्शनशास्त्र ब्रह्मानुभूति के निकट पहुँचता है, वहीं तर्क का साथ छूट जाता है। वस्तुतः और सिद्धांतों की तार्किक भ्रांतियों को दूर करने के उद्देश्य से ही एक के बाद एक दर्शनशास्त्र का उदय हुआ और होता है। परन्तु अभी तक ऐसी कोई शास्त्रीय योजना नहीं निकली है, जो सर्वांश में तर्कसम्मत हो। ऐसी कोई योजना निकल भी नहीं सकती। इसीलिए कबीर ने कहा है दर्शनशास्त्रों की वहाँ तक पहुँच हो ही नहीं सकती। वे बाहर ही रह जाते हैं।† वस्तुतः जब तक दर्शनशास्त्र बुद्धिवाद ही के आसरे तत्त्वज्ञान तक पहुँचने का प्रयत्न करते रहेंगे तब तक उन्हें स्वभावतया ऐसी पहेलियों का घर बना रहना पड़ेगा जिनको सुलझाने का उनके पास कोई उपाय नहीं है, जिसके लिए सिद्धांतवादी उनका प्रयोग करना चाहते हैं।

ब्रह्मानुभवी व्यक्तियों का कथन है कि वाह्य मन और बुद्धि के पर एक और शक्ति है जिसके द्वारा निर्गुण ब्रह्म का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। प्राचीन ऋषि षि और अद्वैत वेदांती इस शक्ति अथवा वृत्ति के अस्तित्व की घोषणा कब से करते आ रहे हैं। इसे साक्षात् ज्ञान, अनुभव ज्ञान अथवा

*—कबीर ग्रंथावली, पृ० १६२, २१८।

†—षट् दरसन कवियत हमभषा—कबीर ग्रंथावली पृ० २०१ ३३२।

अपरोक्षानुभूति कहते हैं। यही भगवद्गीता का दिव्यचक्षु है।* मुडकोप-निषद्† के अनुसार निष्कल ब्रह्म न आँखों से गृहीत होता है, न वचनों से, न तप से और न कर्म से। विशुद्ध सत्त्वधीर व्यक्ति उसे ज्ञान के प्रसाद से साक्षात् देखत है। ऋग्वेद के अनुसार “सदा पश्यन्तिसूरयः”‡ के आधार पर दर्शन का ‘दर्शन’ नाम पड़ा है। दर्शन, परमात्मा का दर्शन कराता है उसे साधक के अनुभूति-पथ से ले आता है, बुद्धि और तर्क के सहारे समझाता भर ही नहीं है।

बुद्धि और तर्क के क्षेत्र को नोचे छोड़ कर निर्गुणों सत भी अनुभूति के इसी राज्य में प्रविष्ट होने का दावा करता है, जहाँ उसे एकमात्र परमसत्ता का साक्षात्कार होता है। यदि टेनिसन को एक पक्षि का उद्धृत करें तो कह सकते हैं—स्थिर सूक्ष्म गभीर सत्त्वों की उसे सबेदना हुई होती है।+ बिना इस अनुभूति-ज्ञान के दर्शनशास्त्र एक विवादमात्र है। परन्तु जैसा सुन्दरदास ने कहा है—“जाके अनुभव ज्ञान, बाद में न बह्यो है।”× दूसरों से सुन-सुन कर प्राप्त हुआ ज्ञान जिसके पीछे अनुभव का सहारा नहीं है, झूठा है। सार वस्तु है अनुभव, जो हमें तभी प्राप्त हो सकता है जब स्थूल बुद्धि से ऊपर उठकर अपरोक्षानुभूति के राज्य में हमारा प्रवेश हो। तभी हमें स्वानुभव से ज्ञात हो सकता है कि वस्तुतः हमारे ही भीतर ब्रह्म की सत्ता है। इसी अनुभव ज्ञान को निर्गुणी सतो ने सहजज्ञान कहा है, जिसकी ऊँचाई तक चढ़ जाना आध्यात्मिक क्षेत्र में आवश्यक है। वहाँ जो पहुँच जाता है, वह ससार के प्रभाव से दूर हो जाता है।

*—गीता ११, ८।

†—न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा।

नान्यैर्देवैस्तपसा कर्मणा वा।

ज्ञानप्रसादेन विशुद्ध सत्त्व—

स्ततस्तु तम्पश्यते निष्कलं ध्यायमानः।

मुडक, ३, १, ८।

परिपश्यति धीरा।—वही १, १, ६।

‡—ऋग्वेद १, २२।

+—दि स्टिल् सिरीन ऐट्रेक्शन्स ही हैथ फण्ट—“दि मिस्टिक”।

×—सुंदर विलास, १६०।

हस्ती चढिया ज्ञान का सहज दुलीचा डारि ।

स्वान रूप संसार है पड्या भुपै भक मारि ॥*

दादू ने भी कहा है ।

दादू सरवर सहज का तामे प्रेम तरंग ।

तहँ मन भूले आतमा अपने साई सग ॥†

दादू ने सहज की कुछ और स्पष्ट व्याख्या की है । उनके शब्दों में सहज बिना अगवाले ब्रह्म को बिना आँखों के देखना, उससे बिना जिह्वा के बातें करना, बिना कान के उसकी बातें सुनना और बिना चित्र के उसका चित्रन करना है ।‡

द्रष्टा अथवा ज्ञानी अपने इस अनुभव को अपनी नयी-तुली भाषा में नहीं प्रकट कर सकता और न शेष जगत उसे समझ ही सकता है । इसी से वह रहस्यपूर्ण हो गया है , गुह्याद्गुह्यतर है । जो लोग इस अद्भुत कृति अथवा ज्ञान शक्ति का विकास नहीं कर पाते उन्हें यह रहस्यात्मकता उसके संबंध में सदेह में डाल देती है । उन्हें विश्वास नहीं होता कि कोई ऐसी भी शक्ति है जिसके द्वारा ब्रह्म-ज्ञान हो सकता है । कारण, कि उनका ब्रह्म ही पर विश्वास नहीं है । कबीर आदि सतों का ऐसे अविश्वासियों से पाला पडा था । ऐसे ही लोगो से घिरे होने पर कबीर ने कहा था—“दीठा है तो कस कहूं, कह्या न तो पतियाइ”+ ऐसे लोगो से इस अनुभव-ज्ञान का वर्णन करना वैसा ही है जैसा उलूको से यह कहना कि दिनभर सूर्य प्रकाशमान रहता है, उन्हें कैसे विश्वास हो सकता है । यहाँ बात बतलाने के लिए तुलसीसाहब ने उल्लुओ की एक सभा का उल्लेख किया है जिसमें—

(तामे) एक घूघर उठि बोला । दिन का सृज उगै अतोला ॥

सब मुनि बान अचभा कीना । सुनकर कोई न हुँकारी दीन्हा ॥×

*—कबीर ग्रंथावली, पृ० १६, पद १५ ।

†—बानी (ज्ञानसागर) पृ० ४२, ७० ।

‡—नैन बिन देखिबा, अग बिन पेषिबा, रसना बिन बोलीबा ब्रह्म सेती ।

म्वनबिन सुराबा, चरणा बिन चालिबा, चित बिन चित्यबा सहजएती ।

बानी (बेल्वेडियर प्रेस) पृ० ६६, १६४ ।

+—कबीर ग्रंथावली पृ० १७ ।

× - घटरामायण प० ३७६ ।

परंतु उल्लू यदि सूर्य के अस्तित्व का विश्वास न करे तो क्या सूर्य का अस्तित्व ही मिट जायगा 'नोलूकोप्यवलोकते यदि दिवा सूर्यस्य कि दूषण'— (भूर्तृहरि) ।

इसके अतिरिक्त दैनिक व्यवहार में भी कई बाने ऐसे हैं जिन्हें बिना प्रमाण कही-सुनी बातों के आधार पर ही हम सत्य मान लेते हैं । तब हमें क्या अधिकार है कि हम उन द्रष्टाओं का जो स्वसंवेदन से इस बात का ज्ञान रखते हैं,† केवल इसलिए अविश्वास कर बैठे कि वे जो कुछ कहते हैं हमारी तर्कबुद्धि की पहुँच के बाहर हैं । बल्कि इससे तो यही सिद्ध होता है कि हम उन पर सदेह करने के अधिकारी नहीं ।

परंतु विज्ञान और बुद्धिवाद के इस युग में भी अब आधुनिक दार्शनिकों तथा वैज्ञानिकों को किसी समय सहसा प्रकाश की वह धुँधली सी झलक दिखाई दे जाती है, जिसे वे 'फिलामफी' अथवा विज्ञान को ज्ञात मन की किसी वृत्ति के द्वारा सिद्ध नहीं कर सकते, तब उन्हें इस महजज्ञान की वृत्ति, अस्तित्व को मानने के लिए बाध्य होना पड़ता है । 'हक्सले' का भी कुछ यही हाल था । वह कहते हैं—“मुझे यह काफी स्पष्ट जान पड़ता है कि बुद्धि और चेतना के अतिरिक्त एक और तीमरी चीज़ भी है जिसे मैं अपने हृदय या मस्तिष्क में न तो पदार्थ के रूप में देख सकता हूँ, न बुद्धि और चेतना के किसी परिवर्तित रूप में चाहे चेतना की अभिव्यक्ति के साथ भौतिक पदार्थ का कितना ही घनिष्ठ संबंध द्यो न हो ।‡

इस सहजज्ञान के समर्थन में अविश्वासी पश्चिम में एक और अधिक अधि-कारपूर्ण स्वर सुनाई दे रहा है । यह स्वर है फरासीसी तत्वज्ञ बर्गसाँ का । यद्यपि सत्ताशास्त्र (आटालॉजी) के क्षेत्र में कबीरादि निर्गुणियों में और बर्गसाँ में मतभेद नहीं, फिर भी ज्ञानशास्त्र (एपीस्टिमालॉजी) के क्षेत्र में दोनों एक मत हैं । “बर्गसाँ के सिद्धांतों की आधारशिला ही सहजानुभूति की प्रणाली है । उसके लिए सहजानुभूति के द्वारा किसी तथ्य के अंतरतम में प्रवेश कर

†—इट्यूटिय मेथड, पृ० ८६ ।

‡—विलियम जेम्स की शब्दावली में 'जो वहाँ पहुँच चुके हैं और जानते हैं (हू हैव बीन देअर एंड नो) ।

वेराइटीज़ ऑव रिलिजस एक्सपिरियंस, पृ० ४२३ ।

जाना ही तत्त्वन्वेषण है ।* सहजानुभूति वह विवेकपूर्ण सहानुभूति है जिसके द्वारा तत्त्वान्वेषक अपने आप को ज्ञेय विषयों के अंतरतम में ले जा रखता है । वहीं वह एकमात्र अनुपम सत्ता है जो विचारों-द्वारा समझ में नहीं आ सकती । संक्षेप में वास्तविक सत्ता के हृदयस्पर्शन का अनुभव कर लेना ही तत्त्वान्वेषण है ।†

यह सहजज्ञान अथवा अतर्ज्ञान (इंट्यूशन) जैसा स्वयं शब्द ही से स्पष्ट है, प्रत्येक व्यक्ति में सहजात है । वह विचारवृत्ति तथा इन्द्रियज्ञान के परे तो है, परंतु उसकी प्राप्ति उन्हें कुठित करने से नहीं होती । उसकी जागृति के लिए उनका पूर्ण सस्कार होना आवश्यक है ।‡ कबीर की परिभाषा में सहज ज्ञान पाँचो इन्द्रियों को स्पर्श करता हुआ उनकी रक्षा करता है जिससे इन्द्रियार्थों को त्याग कर परब्रह्म की प्राप्ति सरल हो जाती है ।+ ब्रह्मसाँ ही की भाँति निर्गुणी भी बुद्धि को हेय बताने के उद्देश्य से सहजज्ञान को उसके विरोध में खड़ा नहीं करता । वस्तुतः आपेक्षिक बुद्धि से प्राप्त बाह्य

* 'इट सीम्स टु मी प्रेटी प्लेन दैट देअर इज थर्ड थिंग इन दी युनिवर्स टु विट काशसनेस, ह्विच इन दी हाईनेस ऑव माइ हार्ट आर हेड, आइ केन्नोट सी टुवी मेटर ऑर एनी कन्सीवेवल माडिफिकेशन ऑव आइदर, हाउएवर इंटिमेटली दि मैनिफेस्टेशन ऑव दि फिनामेना ऑव काशसनेस मेबी कनेक्टेड विद् दि फिनोमेनन ऐज मेटर एंड फोर्स ।—हक्सले के माइन्स एंड मोरल्स से किंगसलैंड द्वारा उद्धृत, 'रेशनल मिस्टिसिज्म' ।

पृ० १३१, १३२ ।

†—ज० एम० स्टेवर्ट—'क्रिटिकल एक्सपोजीशन आव ब्रह्मसाँज फिलासफी

पृ० ५ ।

‡—सतगुरु कीया फेरि करि मनका औरे रूप ।

दादू पाँचो पलटि करि कैसे भये अन्प ॥ बानी, १ म, २, १० ।

दादू पाँचो एक मति पाँचो पूर्या साथ ।

पाँचो मिलि सनमुख भये तब पचौ गुरु की बात ॥ वही १०१, १० ।

+—सहज सहज सब कोइ कहै सहज न चीन्है कोइ ।

पाँचौ राषै परसती सहज कहीजै सोइ ॥

जिन सहजै विषिया तजी सहज कहीजै सोइ ।

जिन सहजै हरिजी मिलै सहज कहीजै सोइ—

कबीर ग्रंथावली, पृ० ६१, ४२ ।

ज्ञान को भी वह अपना लेता है जिससे उसे सहज ज्ञान में बार बार सहायता मिलती है ।* हमारे ये सत मध्य काल के यूरोपीय सतों के साथ इस बात में सहमत नहीं हैं कि विचारवृत्ति सवेदना से विकार उत्पन्न कर देती है, जिससे सत्तात्व को ग्रहण करने के लिए शुद्ध विचारविहीन रूप में रखना आवश्यक हो जाता है । जिस उन्मन दशा तक पहुँचने का प्रयत्न निर्गुणी सत करता है वह एकात मनोनिग्रहपूर्वक प्रेमपुष्ट स्थिर विचार और ध्यान का परिणाम है । यह बात ठीक है, कि इसके लिए योग की क्रियाओं का भी सहारा लिया जाता है, परंतु जैसा गुलाल ने स्पष्ट शब्दों में कहा है —

अर्ध उर्ध को खेल कोऊ नर पावई ।

चौद सूर को बाँध गगन ले जावई ॥

इगल पिगल दोउ बाँधि सहज तब आवई ।

कह गुलाल हर रोज आनन्द तब आवई ॥†

परन्तु साथ ही ध्यान और विचार को भी सहायता ली जाती है, वे त्याग नहीं दिये जाते । 'ज्ञान' शब्द, जो सहजानुभूति के पर्याय के रूप में ग्रहण किया जाता है, उसकी विचारानुसारिता की ओर संकेत करता है । अपनी आलंकारिक बं कुंठ यात्रा के लिए कबीर हाथ में प्रेम का कोड़ा लिये सहज ही रकाब पर पाँव रखकर विचार-तुरग पर सवार होते हैं ।‡ कबीर ने स्पष्ट शब्दों में ही कहा है—'रामरतन पाया करत विचारा ।+ और 'प्रगटे विद्वनाथ जगजीवन में पाये करत विचारा ।x एक और पद में कहा गया है—'आप विचारै ज्ञानी होई ।'÷ सहजभाव की प्राप्ति मानसिक व्यापारों को

*—जे० एम० स्टेवर्ट 'क्रिटिकल इक्सपोजिशन ऑफ् वर्गसाँज फिलासफी',

पृ० १६ ।

†—बानी, पृ० ६३, १७ ।

‡—अपने विचारि असवारि कीजै, सहज के पावडे पाँव जब दीजै ।

चलि वैकुंठ तोहि लै तारौ, थकहि त प्रेम ताजनि मारौ ॥

—कबीर-ग्रंथावली, पृ० ६६, २५ ।

+—वही, पृ० ३१५, १६१ ।

x—वही, पृ० १७६, २६७ ।

÷—कबीर-ग्रंथावली, पृ० १०२, ४२ ।

आदि ग्रंथ में यह पूरा पद नानक (प्रथम गुरु) नाम से दिया हुआ है, आदि ग्रंथ, पृ० ८१ (वैद्य का तरनतारन-संस्करण) ।

काम में लाकर उनसे ऊपर उठने से ही हो सकती है, उसका सर्वथा बहिष्कार करने से नहीं। दादू ने इसीलिए विचार को सब व्याधियों की एकमात्र औषधि कहा है। उनकी सम्मति में करोड़ों आचारी भी एक विचारी की बराबरी नहीं कर सकते। आचार का पालन तो सारा जगत कर लेता है। पर विचारी कोई विरला ही हो सकता है।* परन्तु सहजानुभूति के क्षेत्र में विचार नहीं पहुँच पाता। उसका बहिष्कार नहीं किया जाता, वह नीचे ही रह जाता है। क्योंकि वह व्यावहारिक है। इसी से कबीर ने कहा है जब ब्रह्म का साक्षात् हो गया तब विचार का क्या काम? व्यवहार तो अब कोई रह ही नहीं गया।† और इसी को ध्यान में रखकर सभवतः शिवदयाल जी ने भी कहा है कि परमपद में केवल सत्य नाम है, वहाँ विचार का कोई काम नहीं। विचार का काम माया के क्षेत्र तक है जहाँ बूढ़ सिधु से अलग है। इसलिए जिन्होंने यह समझा कि विचार को लेकर हम परमपद रूप सागर में पहुँच जायेंगे वे धोखे में आ गये और बूढ़ ही के क्षेत्र में रह गये। जीवदशा में छूटकारा न पा सके।‡

सहजानुभूति को जगाकर जो सत ब्रह्म-समाधि में लीन हो जाता है, वह ससार से अलग पहचाना जाता है। उसके सबध में कोई गलती नहीं हो सकती। उसका प्रेमोज्ज्वल परमार्थी रूप छिपा नहीं रह सकता —

अनुभव प्रेम उज्ज्वल परमार्थ रूप अलग दरसावै।

कह भीषा वह जागरत जोगी सहज समाधि लगावै॥+

उसके प्रत्येक सासारिक कृत्य में यह सहजानुभूति परिलक्षित होती है, कभी उसका तार टूटता नहीं है —

*—दादू सबही व्याधि की औषधि एक विचार।

समझे ते सुख पाइए, कोइ कुछ कहै गँवार॥

कोटि अचारी एक विचारी तऊ न सरभरि होइ।

आचारी सब जग भरचा, विचारी विरला कोइ॥

†—अब क्या कोजै ज्ञान विचारा, निज निरखत गत व्योहारा॥

—कबीर-ग्रंथावली, पृ० १०४, २८२।

‡—हमारे देश एक सत नाम, वहाँ विचार का कुछ नहीं काम।

कर विचार इन धोखा खाया, बुद मॉहि यह जाय समाया॥

—सारबचन, २ य, पृ० ७९।

+—बानी, पृ० २५, २।

साधो सहज समाधि भली ।

सुरु प्रताप जा दिन से जागी दिन दिन अधिक चली ।
जहँ जहँ डोलौ सो पैकरमा जो कुछ करौ सो सेवा ।
जब सोवो तब करौ दंडवत पूजौ और न देवा ॥
कहौ सो नाम सुनौ सो सुमिरन, खाँव पियौ सो पूजा ।
गिरह उजाड एक सम लेखौ, भाव मिटावौ दूजा ॥
आँख न मृदौ कान न रूँधो, तनिक कष्ट नहि धारौ ।
खुले नैन पहिचानौ हँसि हँसि, सुन्दर रूप निहारौ ॥
सबद निरंतर सो मन लागा, मलिन बासना त्यागी ।
ऊठत बैठत कवहुँ न छूटै ऐसी तारी लागी ॥
कह कबीर यह उनमनि रहनी, सो परगट कर गाई ।
दुख-सुख से कोई परे परमपद, तेहि पद रहा समाई ॥*

जैसे माला के सब मनको को बेधते हुए सूत चला जाता है, उसी प्रकार यह अनुभूति उसके कामो मे व्याप्त रहती है—या यो कहिये कि दूध मे जैसे घी सर्वत्र विद्यमान रहता है उसी प्रकार यह चरम ज्ञान उसके व्यवहार में रहता और उसके आनंद का ठिकाना नहीं रहता क्योंकि यह ज्ञान उसी ब्रह्म मे मिल जाता है । परब्रह्म और उसका सहज ज्ञान विभिन्न सत्ताएँ नहीं है, दोनो एक है । इसी से सतकेशव ने उसको सहजस्वरूप कहा है—

कोटि बिस्नु अनत ब्रह्मा, सदासिव जेहि ध्यावही ।

सोई मिलो सहजसरूप केसो, आनंद मंगल गावही ॥†

अत इससे बढ़कर आनन्ददायी अनुभूति और कौन हो सकती है ?

*—सतबानी सग्रह, २, पृ० १४-१५ ।

†—अमीघूट, पृ० ३, १२ ।

उत्तराखण्ड के मंत्रों में

गोरखनाथ

गोरखनाथ का नाम समस्त उत्तर भारत की जनता में व्याप्त है । उनका नाम सुनते ही एक सर्व समर्थ त्रिकालज्ञ मित्र योगी का दिव्य चित्र कल्पना के नेत्रों में आ जाता है । वे आदर, आश्चर्य और आतंक के भावों को हृदय में एक साथ उठा देने हैं । किन्तु उनके सम्बन्ध में प्रामाणिक बातें कुछ भी नहीं ज्ञात हैं । इसके लिए मामग्री का बहुत अभाव है । हाँ, थोड़ी सी सामग्री ऐसी है जो उनके सम्बन्ध में कुछ अनुमान लगाने में सहायक होती है । उसे हम इस प्रकार विभाजित कर सकते हैं । (१) मन्त्र (२) दंतकथाएँ (३) स्वयं उनके नाम से चले हुए कुछ पद्य (४) और सत्तों से उनका सम्बन्ध ।

जन्म-मन्त्रों का देश में बहुत प्राचीन काल से प्रचार है । अपने इष्ट-साधन तथा शत्रु का अनिष्ट कराने के लिए जगत में सर्वत्र जन्म-मन्त्रों का प्रयोग होता है । मारण, मोहन, वशीकरण, उच्चाटन, कीलन, उत्कीलन आदि तांत्रिक अभिचार हमारे देश में खूब चलते रहे हैं । सबसे अधिक प्रयोग जो इनका होता था वह शरीररक्षा के लिए । आत्मरक्षा के लिए कील-कवच का पाठ वे लोग भी करते हैं जो श्रोत्राश्रु को भूत-प्रेत-पूजक मानते हैं । तुलसी जी ने भी वशिष्ठ से राम का अनिष्ट शात करने के लिए नरसिंह-मन्त्र का पाठ करवाया है । * गाँवों में इन मन्त्रों का प्राचीन काल के ही समान

*—आजु अनगसे हैं भोर के, पय पियत न नीके ।

रहत न बैठे ठाढ़ पालने भुलावत हूँ, रोवत राम मेरो सो सोच सबही के ॥

देव पितर गृह पूजिये तुला तोलिये घी के ।

तदपि कबहुँ कबहुँ कसपी ऐसेहि अरत जब परत दृष्टि दुष्ट ती के ॥

बेगि बोलि कुलगुरु छयो माथे हाथ अमी के ।

सुनत आइ ऋषी कुस हरे नरसिंह मन्त्र पढ़े जो सुमिरत भय भी के ॥

—गीतावली १, १२ ।

साम्राज्य है। वहाँ रोग-निवारण के लिए सबसे पहले मात्रिक ही ढँढा जाता है। वह अब पहले के ही समान सर्वश्रेष्ठ वैद्य समझा जाता है।* उत्तराखण्ड के पहाड़ी प्रदेश में इसीलिए रोग-निवारण और शरीररक्षा के लिए मंत्र-प्रयोग को बँदाई कहते हैं। इन मंत्रों में प्रभावोत्पादन के लिए प्राचीन काल के बड़े सिद्धों की दुहाई दी जाती है और उनके कुछ कल्पों का स्मरण किया जाता है इसी प्रसंग से गढ़वाल प्रदेश के मंत्रों में कुछ सिद्धों का उल्लेख हो गया है। इन मंत्रों के अवसरानुसार अलग-अलग नाम हैं। शरीररक्षा के मंत्र जो साधारणतया सब रोगों के निवारण के लिए प्रयोग में आते हैं 'रखवाली' और 'घट थापना' कहलाते हैं। भगदर को दूर करनेवाले मंत्र को छिद्रवाली, नरसिंह देवता के रोष को दूर करनेवाले मंत्र को नरसिंहवाली और मुसलमानी पीरो, प्रेतात्माओं के रोष को दूर करनेवाले मंत्रों को सँढाली कहते हैं। इसी प्रकार 'दरियाव' भी मुसलमानी प्रभाव का द्योतक है। दरियाव और सँढाली को छोड़कर सब प्रकार के मंत्रों में नवनाथों और सिद्धों की आण (आज्ञा) पड़ती है। जिन नाथों और सिद्धों के नाम उनमें आते हैं, वे ये हैं—गोरखनाथ, मछ्हरनाथ, चौरगीनाथ, बालकनाथ, लालनाथ, गरीबनाथ, सतनाथ, गुंफानाथ, महादेवनाथ, चंद्रनाथ, हनुमतनाथ, पिगलनाथ, चौसदियानाथ, फटिकनाथ, नरसिंहनाथ, गोपीचंद भरतरी, बटुकनाथ, वृकुणनाथ, प्रचंडनाथ, गोलालनाथ, सुखीनाथ, लोकमणीनाथ, सर्जननाथ, लोठणनाथ, कालनाथ, ककालनाथ, तिलोकीनाथ, अजैपाल और कबीरनाथ। इसमें सदेह नहीं कि इसमें से कुछ देवताओं के नाम हैं जो नाथपथ में नाथ मान लिये गये हैं। जैसे महादेवनाथ, हनुमतनाथ और नरसिंहनाथ। अन्य कुछ नाम ही नाम हैं। हाँ, पहले तीनों तथा कुछ थोड़े अन्यो के सम्बंध में कुछ अधिक कहा गया है। गोरखनाथ के विषय में उनमें जो कुछ कहा गया है वह आगे दिया जाता है।

'घटथापना' में गोरखनाथ का जन्म गोबरपिंडी से माना गया है।† ओले की रोक के लिए डलिये नाथ जो मंत्र‡ कहते हैं, उनमें गोरखनाथ का जन्म

*—रस-वैद्यो देव-वैद्यो मानुषो मूलकादिभि । (?)

अधमश्शस्त्र दाहाभ्या (?) सिद्ध-वैद्यस्तु मात्रिक ॥

†—श्री गोरषनाथ वीर भैराऊँ बाबा जिनने गोरषपजा, गोरष ध्यान गोरष की पिंडी औतार लिया ।

‡—पैले ऊँकार तब भयो निरकार... शिव जी की जटा ते उपज गुरु गोरषनाथ ।

शिव जी की जटा से माना गया है। गोरष कुडली नामक मंत्र में कुडली से सम्बन्ध रखनेवाली कोई बात नहीं है। सम्भवतः उसमें कुडली से अमिप्राप्त कुडलिनी से हो क्योंकि उसमें अमृत, उन्मनी आदि का भी उल्लेख है।+ ये अधिकतर यती× और ब्रह्मचारी† कहकर पुकारे जाते हैं। कहा गया है कि इन्होंने एक साथ चौरासी लाख योनि का फेरा करके अपना दाना-पानी पूरा कर लिया था,‡ मुक्त हो गये थे। मिट्ठो में ये सबसे बड़े सिद्ध समझे जाते हैं। कही ये और सब सिद्धों की भाँति वीर भैरव माने गये हैं, और कही बुद्ध भैरव।÷ नाना प्रकार के रोगों के ऊपर इनका अधिकार माना जाता है। नाना प्रकार के अभिचारों से लोगों की रक्षा करने की उनमें सामर्थ्य मानी जाती है। शरीर की रक्षा के लिए उनकी दुहाई दी जाती है। शरीर में अमृत संचार के लिए उनका स्मरण किया जाता है।॥ विभूति इनको बहुत प्रिय है। विशेष कर कड़े और पीपल की इसी से रखवाली में राख का प्रयोग किया जाता है।* इनके लिए पत्थर पवित्र माना गया है। इनके घट-घाट

+—जोगी होइ त उन्मुन भिक्षा माँगी षाऊँ—गोरष कुडली।

×—सिद्ध मध्ये गोरष जती कू आदेश। सिद्ध मध्ये गोरष जती की आण पडी।

†—घट पिडा थापिले बाबा गुरु गोरष ब्रह्मचारी—‘घट थापना’।

‡—अष्ट मे बुध भैराऊँ श्री गुरु गोरषनाथ जिनने लक्ष चौरासी जाय जीवन का दाणा पाणी पुस्यापीलीया।

÷—तू जागिजा रा वीर भैराऊँ तू जागिजा भै भै गोरषनाथ जी तेरे आगे छल देव बल होइगो तुम हकारी बोलादो बाण सघारी लीया मृत्युमंडल की थोड़ी निनाई दैत्र दानव भूत प्रेत का बाण सघारी लीया चिया को छार मडा को हाड मुल्याव को हाड मडघट की माटी मुल्याव की पोपडी के बाण संधारी लीयासिद्धा गुरु गोरषनाथ वीर भैराऊँ येइ घट पिडा तू रष ले बाबा तेरी चौकी तेरो पहर तेरो सुमिरन श्री गुरु पादुकाय.....

॥—उट पिडा का गुरु गोरष रखवाला अमृत देऊँ पीऊँ धीर कहाँ है रे मेरा बज्रंगी वीर बज रमारे गोरष जोगी।

*—ऊँ विभूतो माता विभूतो पिता तीन लोक तारणी सर्व दुष निवारिणी चडे विभूति पडे इथाऊँ रक्षा करे श्री गोरष राऊ बाबा गोरषनाथ सिद्ध-जोग आरणी गोसा की बभूत पीपल की रागणी।—आप रक्षा बभूत मंत्र।

(बर्तन सिंहासन) पत्र-छत्र, आसन-बेसन, डडा-डमरू, मुद्रा-नाद, सेली-सिंघी और फावडी सब पत्थर की कही जाती हैं। ये बनवासी कहे गये हैं। इनका आश्रम उत्तर दिशा में बदरी केदार की ओर कही+ धवल गुहा में बताया गया है। ‡ एक जगह इनकी शक्ति (अर्द्धाग्निनी) देवी तारा तोतला बताया गया है। X इनके उपदेशों से हिन्दू मुसलमान दोनों ने लाभ उठाया है। दोनों के साथ इनके शिष्य होकर इनके साथ हो लिये। ÷

+—बाबा श्री गोरषनाथ..... पत्थर का घट पत्थर का पाट पत्थर का पत्र पत्थर का छत्र पत्थर का आसण-बेसण पत्थर का डडा-डमरू पत्थर का मुद्रा पत्थर का नाद पत्थर की सेली-सिंघी पत्थर की फावडी . . . गोरष कुण्डली ।

‡—बाबा गोरषनाथ सिद्ध जोग आरिणी उत्तर दिशा माँ धौली भागीरथी को स्नान छ बैरणी हे माता बद्री केदार की यात्रा छ बैरणी रुद्र हिवाल गुरु महादेव की धुनी छ बैरणी हे माता जुसी मठ माँ पूषी नरसिग औतार छ बैरणी हे माता धउला उत्थारी गुरु गोरषनाथ का बासो छ हे बैरणी ।

X—अरधगी देवी तारा तोतला सिधा गुरु गोरषनाथ' ।

÷—श्री गोरषनाथ वीर भैराऊँ जिनमे हिंदू मुसलमान बालगुदाई से सहृदय लगाई लीया ।

गांधी और कबीर

अपनी सन् १९३५ ई० की हरिजन-यात्रा में जब महात्मा गांधी काशी पहुँचे थे तब कबीर मठ में उनसे यह सुनकर कि मेरी माता कबीरपत्नी थी, उपस्थित जनसमुदाय को विस्मय सा हुआ था। परन्तु जा लोग महात्मा गांधी और कबीर की विचारधारा से परिचित हैं उनके लिए इसमें विस्मय की कोई बात नहीं, क्योंकि वे जानते हैं कि उन दोनों में कितना अधिक साम्य है। उनके लिए तो आश्चर्य की बात यही है कि लोग महात्मा गांधी की विचारधारा का मूलस्रोत ढूँढने के लिए रूस, इंगलिस्तान और अमरीका जाते हैं। गांधी के निर्माण में टाल्स्टाय, रस्किन और सम्भवतः लायड गैरिस्सन आदि के विचारों का भी हाथ रहा है सही, पर गौण रूप से। गांधित्व की गंगा का गोमुख मूलतः कबीर की शिक्षाओं में है, जिन्हें उन्होंने माता के दुग्ध के साथ पान किया था और जो इसी कारण उनकी नस नस में व्याप्त है। टाल्स्टाय आदि के विचार तो उनके हृदय में सोती हुई उस बिनगारी को सुलगाने-मात्र में कारणरूप हुए हैं जिसे उन्होंने अपनी माता के द्वारा कबीर से आध्यात्मिक दाय में प्राप्त किया था।

गांधी की सबसे बड़ी विशेषता जो उन्हें कबीर के साथ ले जाकर रखती है, उनकी आध्यात्मिक प्रेरणा है। वे हमेशा उस परम तत्व तक पहुँचने का प्रयत्न करते हैं जिसे उन्होंने कबीर के से शब्दों में अनिर्वचनीय ज्योति अथवा परम प्रकाश कहा है।[‡] इस प्रकाश की उन्हें थोड़ी सी ही सही, झलक अवश्य

[‡]—उनका जीवन ही राममय है, उनके कृत्य प्रार्थना रूप। जैसे कबीर अजपा जाप के द्वारा सॉस-सॉस में राम नाम का जप करना विधेय समझते हैं उसी प्रकार गांधी भी। कबीर कहते हैं—सहस इकीस छसै धागा निहचल नाकै पोवै—क० ग्र०, पृ० १०६, ६१६। उसी प्रकार गांधी जी का कहना है—“रामनाम का इकतारा तो चौबीसो घटे, सोते हुए भी, श्वास की तरह स्वाभाविक रीति से चलता रहना चाहिए।”—हरिजन

प्राप्त हो गयी थी। उसी परम ज्योति में अपनी जीवन-ज्योति को मिला देने का उन्होंने सफल प्रयत्न किया है, उनकी आत्मकथा से यह बात स्पष्ट हो जाती है। उनके सब कामों में वही ज्योति जगमगा रही है। उस दुर्बल-से शरीर को लोक-कल्याण में प्रवृत्त होने की अनन्त शक्ति उसी ज्योति के दर्शन से प्राप्त हुई है।

उसके दर्शन ने उनको सत्य का सबसे बड़ा समर्थक बनाया है। कबीर की ही भाँति उनके लिए सत्य ही एकमात्र परमात्मा है। सत्य की स्वानु-भूति के प्रकाश में ही वे जगत की सब बातों को देखना चाहते हैं। उनके लिये कार्याकार्य का वही एक मापदण्ड है। अपने प्रत्येक कार्य के लिए वे उसी की अनुज्ञा चाहते हैं। उसी के भीतरी शब्द की ओर वे हमेशा अपने कान लगाये रहते हैं और इसी के आदेश के अनुसार आचरण करने का प्रयत्न करते हैं। फिर चाहे ऐसा करने में सारी दुनिया के विरुद्ध जाना पड़े। इसी अभिप्राय से कबीर अपने को 'सत्य नाम का उपासक' और गांधी अपने जीवन को 'सत्य के प्रयोग' कहते हैं।

कबीर की ही भाँति गांधी भी राम-नाम की महिमा खूब गाया करते हैं। परन्तु कबीर की ही भाँति उनका भी राम से अभिप्राय दाशरथि राम से न होकर परब्रह्म सत्य राम से है जो अज, अनादि और अनाम है। जहाँ कबीर कहते हैं, 'दशरथसुत तिहुँ लोक बखाना, राम-नाम का मरम है आना', वही गांधी जी के सेक्रेटरी भी लिखते हैं—“प्रार्थना में गांधी जी का ध्यान निराकार सर्वव्यापी प्रभु की ओर रहता है। राम जिसको वे पूजते हैं, उनकी कल्पना का है, न तुलसी-रामायण का न वाल्मीकि का।” ईश्वर अवतार लेता है अवश्य, परन्तु उसी अर्थ में जिसमें प्रत्येक मनुष्य ईश्वर का अवतार है। कबीर का अनुसरण करते हुए गांधी सबके हृदयस्थ परमात्मा की ओर संकेत कर जन-समाज के सामने महत्त्व का अभिनव मार्ग खोल रहे हैं। प्रट्ट लगन और दृढ़ सच्चाई के साथ यह मार्ग सब के लिए सुगम है। मनुष्य को यदि अपने इस तात्त्विक महत्त्व का सच्चा अनुभव हो जाय तो वह कितना ऊँचा उठ सकता है, सच्चे देवलोक को, (इन्द्रियलोलुपों के कल्पित स्वर्ग से अभिप्राय नहीं)—पृथ्वी पर उतार ला सकता है। सब राम

बधु में 'ब्रह्मचर्य' शीर्षक निबन्ध। 'कल्याण' भाग १४, पृ० १४”
पर उद्धृत।

और कृष्ण हो सकते हैं। गांधी का यह व्यवहार और प्रयोगानुमोदित-संदेह अन्याय और अत्याचार के लिए खुली ललकार है।

परन्तु इसे गर्व और अहंकार को खुल कर खेलने के लिए निमंत्रण नहीं समझना चाहिए। उनमें झूठी मान-मर्यादा (प्रेस्टीज) का जरा भी विचार नहीं, जो नाममात्र के बड़े आदमियों से जरा जरा से पापों के छिपाने के लिए बड़े बड़े काम करवाती है। वे तो हिमाचलाकार गलतियों को स्वीकार करने में भी नहीं हिचकते। वास्तविक विनय की अनुभूति के साथ ही उसे सीखना और काम में भी लाना चाहिए। साम्राज्य को कँपा देनेवाली धमकी गांधी घुटने टेक कर देते हैं। जो अपने लाल की लाली में लाल होना चाहता है, परमात्मा के प्रेम में रँगकर स्वयं परमात्मा होना चाहता है, उसे पहले सर्वत्र लाल की लाली देखना, परमात्मा के दर्शन करना चाहिए+—अपने में ही नहीं, प्रत्येक जीव में चर और अचर में, अणु-परमाणु में। यह मैं ही से कहना तो आसान है किंतु इसकी वास्तविक कठिनाई तब जान पड़ती है जब अपने भेजे की भूखी लाठी, खून की प्यासी तलवार, प्राणों की ग्राहक गोली तथा इनका प्रयोग करनेवाला विरोधी सामने होता है। इनमें भी परमात्मा के दर्शन कर सकना मानवता की सबसे बड़ी विजय है, जिसे गांधी जी ने सबके लिए आदर्श बतलाया है और जिसे उन्होंने अपने जीवन में सफलता के साथ उतारा है। यही सर्वप्राणी प्रेम कबीर का बल था, यही गांधी का बल है। भौतिक शक्ति न उससे बर पाई, न इससे। प्रेम का क्षेत्र कुछ ऐसा विचित्र है कि उसमें पराजय भी विजय हो जाती है। क्योंकि पराजित प्रेम के अलक्ष्य प्रभाव का प्रतिरोध ही नहीं हो सकता।

गांधी का धर्म सब विशेषताओं और आडम्बरो से शून्य सरल धर्म है, जो सर्वदा और सर्वत्र एकरस रहता है। यदि कबीर के शब्दों में गांधी के धर्म का सार बतलाना चाहे तो कह सकते हैं—“साईं सेंती साँच रहु, औरों सँ सुध भाइ।” परमात्मा में सच्ची लगन और प्राणिमात्र के साथ शुद्ध व्यवहार—यह धर्म का सार है। इसको काम में लाने के उपाय देश और काल की परिस्थितियों के अनुसार बदलते रहते हैं, परन्तु यह मूलधर्म स्वयं बदल नहीं सकता। कबीर, सब धर्मों में से पाखंड को हटाकर धर्म के इसी शुद्ध

+—लाली मेरे लाल की, जित देखूँ तित लाल।

लाली ढूँढन मैं चली, मैं भी हो गई लाल ॥

—कबीर

स्वरूप को लोगो के सामने रखना चाहते थे, और गांधी भी सब धर्मों के आवरण की ओर दृष्टिपात न कर इसी मूल तत्व की ओर दृष्टिपात करते हैं। इसी कारण सब धर्म और सब धर्म-प्रवर्तकों में उनकी श्रद्धा है। हिन्दू-धर्म में उनकी विशेष श्रद्धा का कारण यह है कि वे उसी में इस सिद्धांत का पूर्ण प्रतिपादन पाते हैं। वह उनकी दृष्टि में सार्वभौम अथवा विश्व-धर्म है। गांधी ज्ञात-हिन्दू हैं सही, परन्तु उनकी आत्म-कथा से पता चलता है कि उन्होंने हिन्दुत्व को अपने लिए फिर से ढूँढा है। हिन्दुत्व की जो विशेषता गांधी जी को हिन्दुत्व के क्षेत्र में रख सकी है वही ज्ञात-मुसलमान होने पर भी कबीर को हिन्दुत्व के क्षेत्र में खींच लाई थी। कबीर हिन्दू-भावनाओं और आदर्शों में इतने ओत-प्रोत थे कि मिस्टर विल्सन को यहाँ तक सन्देह हो गया कि हो-न-हो कबीर किसी हिन्दू-सुधारक का उपनाम मात्र है।

गांधी और कबीर दोनों कथनी और करनी में पूर्ण साम्य के समर्थक हैं। जो वे कहते हैं वही करते भी हैं। वे मन, वचन, और कर्म—सब में सामंजस्य बनाये रखते हैं। जीवन की वह शुद्धता जिसको वे लक्ष्य करते हैं, वाणी तक ही सीमित नहीं। वे उसे 'रहकर' दिखाते हैं। यही कारण है कि उनके विरोधी को भी उनकी सत्यता में अविश्वास नहीं होता और यही कारण है कि जगत् के कोने-कोने में उनकी सत्य-प्रसारक-वाणी श्रद्धा के साथ सुनी जाती है।

'मनस्यन्यद्वचस्यन्यद्' ने ही आज सब धर्मों को चौपट कर रखा है। सिद्धान्त रूप में तो सब परमात्मा की सर्वव्यापकता मानते हैं, सब में परमात्मा का अंश और सबको परमात्मा के सम्मुख बराबर समझते हैं, परन्तु जब सिद्धान्तों को कार्य में परिणत करने का अवसर आता है तब मनुष्य का आभिज्यात गर्व, अहंकार और अधिकार-मद ठेस खा कर व्याकुल हो उठता है और जो परमात्मा के सम्मुख बराबर है वे आदमी के सम्मुख ऊँच-नीच हो जाते हैं। हमारे सब दर्शनो का जन्म ही संसार-दुख का अंत करने के उद्देश्य से हुआ है। परन्तु मनुष्य अपने व्यवहार से जिन विषयताओं अथवा और अत्याचारों का अन्त कर सांसारिक जीवन में यत्किंचित् शान्ति और सुख-संचार कर सकता है, दार्शनिक क्षेत्र का परमार्थ और व्यवहार-भेद कहनी और करनी-भेद का आवरण बनकर उसे भी नहीं होने देता। कबीर का पदानुसरण करते हुए गांधी ने इस स्थिति के निराकरण का प्रयत्न किया है। इसी ने दोनों को पददलित शूद्रों का बन्धु बनाया है। गांधी जी ने तो शूद्रों के अभ्युत्थान-यज्ञ में अपने प्राण ही होम दिये थे। उनके लिए वह एक सामाजिक सुधार मात्र नहीं एक पारमार्थिक कर्तव्य है, परमात्मा को प्रसन्न करने

का एक प्रधान उपाय है। शूद्रों के प्रति अन्याय करके हम परमात्मा की अप्रसन्नता के भाजन बन रहे हैं। बिहार और क्वेटा के भूकप उनकी दृष्टि में इसी अप्रसन्नता के द्योतक हैं। अस्पृश्यता को वे हिन्दू जाति का कलक मानते हैं। अछूत, अछूत नहीं है। उन्हें अछूत मान कर हम स्वयं अछूत बन रहे हैं।

इस प्रकार गांधी के हरिजन-आन्दोलन का आरम्भ कबीर ने ही कर दिया था। कबीर के लिए हरिजन होने से बढ़कर जाति नहीं—‘हरिजन सबी न जाति।’ इसीलिए शूद्रों को उन्होंने हरिजन बनने का आदेश दिया। गांधी भी उन्हें हरिजन कहकर यही जता रहे हैं कि हरिजन का पद सब जातियों से ऊपर है। पर कबीर ने हरिजन शब्द को शूद्र का पर्याय नहीं बनाया है। सब शूद्रों को हरिजन न कहते हुए भी उन्होंने शूद्रों को नीच समझने के लिए हिंदुओं को खूब फटकारा है।

गांधी की दलित-हितैषणा कबीर से किसी प्रकार कम नहीं। वे प्राण-पण से शूद्रों की उन्नति करने में लगे हुए हैं, यह सर्वथा सिद्ध बात है। पर प्रश्न यह है कि शूद्रों को अपनी उन्नति के लिए दूसरों पर ही अवलम्बित रहना चाहिए अथवा उनके हृदय में भी बल उत्पन्न होना आवश्यक है। जो शूद्र हरि-भक्त नहीं हैं उसका भी आदमी की तरह रहने का अधिकार है या नहीं? मुझे तो ऐसा जान पड़ रहा है कि शूद्रों को हरिजन कह कह हम उनके हृदय में आत्म-सम्मान की जड़ काट रहे हैं। उनके मन में यह भाव बिठला रहे हैं कि शूद्र होना बुरा है। साथ ही ऐसा करने से हम उनकी दलिततावस्था को अप्रति-कार्य बतला कर उनके भविष्य को नैराश्य से आच्छादित कर रहे हैं। वे जो कुछ हैं वही रहकर अन्य वर्णों के साथ महत्व का स्थान नहीं प्राप्त कर सकते! फिर भी दूसरा उपाय ही क्या है? महात्मा जी भी कहें तो क्या? हमारी कट्टरता की दृढ़ दीवारों को तोड़ कर उदारता का हमारे हृदय में प्रवेश होना सचमुच परमात्मा के ही चमत्कार से संभव हो सकता है। समस्या ही इतनी जटिल है। हरिजन शब्द की द्योतक शक्ति का ह्रास तो जो हुआ सो हुआ, डर तो यहाँ तक है कि इस नैराश्य से हरिजन-आन्दोलन के मूलोद्देश्य पर ही आघात न पड़े और शूद्र शब्द के पर्यायों में एक और बढ़ कर न रह जाय।

जात-मुसलमान होने के कारण कबीर को वर्ण-व्यवस्था का विशेष ज्ञान था। जिस व्यवस्था में शूद्रों के साथ ऐसा अन्याय होता है उसे उनकी दृष्टि में अवश्य ही हेय होना चाहिए। साथ ही उनका यह भी मत था कि वर्ण-व्यवस्था आध्यात्मिक महत्व से सर्वथा शून्य है। उसका ध्येय आदमी को केवल धन्यो पर जोतना है, जिनसे सकाम कर्म बढ़ जाते हैं और आवागमन का

बन्धन दृढतर होता जाता है। इसीलिए उन्होंने क्षत्रियों को उद्दिष्ट करके कहा है—

खत्री करै खत्रिया घरमो, तिन कू होय सवाया करमो।

जीवहि मारि जीव प्रतिपारै, देखत जनम आपनो हारे॥

परन्तु गांधी का मत इससे भिन्न है। उनकी विचार-दृष्टि से देखें तो कबीर को उत्तर दिया जा सकता है कि फल से पेड़ पहचाना तो अवश्य जाता है, परन्तु यह न भूल जाना चाहिए कि उचित रक्षा, कर्षण और सिंचन के अभाव में कभी-कभी पेड़ और फल दोनों विकार-ग्रस्त हो जाते हैं। ऐसी दशा में उचित उपचार वृक्ष का समूल नाश कर डालना नहीं है, प्रत्युत विकार के कारणों को हटा कर विकार को हटाने का प्रयत्न करना है। गांधी जी तो यहाँ तक कहते हैं कि वर्ण-व्यवस्था सर्वत्र है परन्तु हिन्दू-धर्म ही उसे पूर्ण वैज्ञानिक स्वरूप दे सका है, जिसके कारण हमारे जीवन को भौतिक लक्ष्य की दृढ़ एकमुखता प्राप्त होती थी तथा भौतिक जीवन के अनिश्चय और सदेह से मुक्ति हो जाने के कारण आध्यात्मिक अन्वेषण के लिए कुछ अवकाश भी सुलभ हो जाता था।

वर्तमान की आवश्यकता है इस प्रशस्त व्यवस्था में घुसे हुए विकार को दूर करना। यह विकार दो कारणों से आया है। एक तो वर्ण, गुण-कर्म विभागशः निर्दिष्ट न होकर जन्म से निर्दिष्ट होने लगा है, जिससे व्यक्ति के लिए अपनी प्रवृत्ति के अनुकूल जीवन-मार्ग बन्द हो गया है। दूसरे वर्ण के साथ सामाजिक उच्चता-नीचता का सम्बन्ध हो जाने के कारण स्थिति और भी बिगड़ गई है। इससे लोगो की दृष्टि में परिश्रम का महत्व बहुत कुछ घट गया है।

जन-साधारण की दृष्टि में जाति से वर्ण का सम्बन्ध माना जाना बहुत कुछ स्वाभाविक भी है, क्योंकि गुण-कर्मों के निर्माण में परिस्थितियों का ही हाथ रहता है, और परिस्थितियों जन्म से ही अपना प्रभाव डालना आरम्भ कर देती हैं। इसीलिए आनुवंशी पेशों में व्यक्ति जो कौशल प्राप्त कर सकता है वह बाहरी पेशों में उसे कदाचित् ही मिले। परन्तु इस बात को भी न भूलना चाहिए कि जन्म से लेकर पड़नेवाले प्रभाव हमेशा माता-पिता के ही नहीं होते और जीवन में ऐसे भी प्रबलतर बाहरी प्रभाव पड़ सकते हैं जो माता-पिता के प्रभाव को मिटा डालते हैं। जाति से वर्ण का निर्णय यदि सामान्य नियम माना जाय तो उसमें अपवादों के लिए भी उदारता-पूर्ण स्थान होना चाहिए। दूसरे कारण के सम्बन्ध में इतना ही कहना काफी होगा कि

अब वह समय दूर नहीं है जब लोग उद्योग का पूरा महत्व समझने लग जायेंगे। ऊँचे-ऊँचे वर्णों का नीचे से नीचे समझे जानेवाले व्यवसायो को ग्रहण करना इस बात का साक्षी है कि इस सदबुद्धि का बहुत कुछ उदय हो चला है। इसमें सदेह नहीं कि आज की स्थिति में नीचे समझे जानेवाले व्यवसायो के कारण ही किमी वर्णों के साथ सामाजिक नीचता जोड़ बैठने का छिछलापन खूब स्पष्ट हो रहा है।

प्राचीन काल में अध्यात्मवादी लोग भौतिक वस्तुओं को इतना तुच्छ मन्त्रभने थे कि सब छोड़ छोड़ कर जंगलों में जाकर एकान्त सेवन करते थे। उग्न उनके महान् सिद्धान्तों का व्यावहारिक लाभ नहीं उठा सकता था। काननों में सिंह मुनियों के तनुए सुहलाया करते थे और वस्तियों में महाभारत होते थे। राजा जनक का पदानुमरण करते हुए कबीर ने एक और पहलू से भी तपस्या को देखा। उन्होंने उस निर्बल तप की तुच्छता बतलाई, जिसका लोभ, मोह, मद, मत्सर से दूर काननों और कन्दराओं में ही निर्वाह हो सकता है। जिस तप में इतना बल नहीं कि इनके बीच में रहकर इनसे प्रभावित न हो वह नाम का ही तप है। तप का उद्देश्य शृङ्गों श्रृषि बनाना नहीं, जनक बनाना है। वास्तविक तप वह है जिसके सामने मायिक शक्तियाँ स्वयं अग्र-तिभ हो जायँ। लोक को क्षेत्र बनाकर चलनेवाला तप वास्तविक अन्त शुद्धि का स्वतः प्रमाण है और साथ ही लोक-शुद्धि का जनक भी। इसी तप ने रामानन्द और कबीर को मध्य-युग की बहुत सी सामाजिक विषमताओं को दूर करने के प्रयत्न में लगाया था।

परन्तु गांधी इससे एक पग आगे और बढ़ गये हैं। वे सामाजिक ही नहीं, राजनैतिक क्षेत्र में भी आध्यात्मिक भावना का प्रयोग करना चाहते हैं। उनकी शिकायत है कि सारी बुराई की जड़ आध्यात्मिकता का अभाव है। यही कारण है कि और जगह जो छल-कपट समझा जाता है वह राजनीति की सीमा में अनुचित नहीं माना जाता। राजनीति की सब निरकुशताओं को दूर करने के लिए वे राजनीति के क्षेत्र में भी धर्म-भावना का उदय चाहते हैं। इसीलिए उन्होंने सत्याग्रह के अस्त्र का निर्माण किया है। उन्हीं के शब्दों में सत्याग्रह राजनीति में धर्म-भावना के प्रवेश का प्रयत्न है। राजनैतिक जीवन की कुटिलताओं को वे उसके द्वारा दूर करना चाहते हैं, इसीलिए उनके अन्सार वह बड़े से बड़े अत्याचारी को घुटनों पर ला सकता है।

यह कबीर की आध्यात्मिक प्रवृत्ति के विरुद्ध नहीं। बल्कि उनके सिद्धांतों का सर्वांगीण प्रयोग-मात्र है। यदि कबीर आज होते तो वे भी सम्भवतः गांधी

की भाँति राजनीति में कूदते दिखाई देते। कुछ लोगो का विश्वास है कि कबीर ने राजशक्ति का विरोध भी किया था। फरिदता का कहना है कि किसी फकीर ने सिकन्दर लोदी को हिन्दुओ के धार्मिक अधिकारो मे हस्तक्षेप करने के लिए फटकारा था, जिससे क्रुद्ध होकर सिकन्दर तलवार लेकर उसे मारने दौड़ा था। विलसन आदि विद्वानो का अनुमान है कि यह फकीर कबीर ही था। यद्यपि मैं इससे सहमत नहीं, फिर भी इससे इतना स्पष्ट है कि साधु-सन्त राजाओं का विरोध करना बुरा नहीं समझते थे। कबीर ने राजनीति में उतना हस्तक्षेप नहीं किया, इसके दो कारण हो सकते हैं। या तो यह कि उस समय सम्भवतः पशुबल का इतना जोर था कि आध्यात्मिकता की ही रक्षा के लिए यह श्रेयस्कर समझा गया हो कि वे राजनीति से अलग रहे; अथवा यह कि तत्कालीन शासन जनता के जीवन में उस प्रकार व्याप्त न हो जिस प्रकार आज है और सुलतानो का अत्याचार, महामारी, भूकम्प आदि ईश्वरीय प्रकोपो की भाँति, कभी ही कभी आ घहराता हो और जनता के जीवन पर कोई स्थायी प्रभाव डाले बिना चला जाता रहा हो।

परन्तु गांधी जी के कार्य-सम्पादन के शस्त्रास्त्रो में आमरणोपवास अथवा भूखहड़ताल वाला उपाय शायद कबीर को पसन्द न होता। आमरणोपवास की तो बात ही क्या है, कबीर व्रतोपवास तक में विश्वास नहीं करते थे। व्रतोपवास के सम्बन्ध में कबीर ने बहुत स्पष्ट शब्दों में कहा है—

अन्ने बाहर जे नर होवहि, तीन लोक महि अपनो खोवहि।

अन्ने बिना न होय सुकाल, तजिए अन्न, न मिले गोपाल॥

अन्न त्यागने से गोपाल नहीं मिल सकते, आध्यात्मिक सिद्धि नहीं हो सकती यह कबीर का मत है।

परन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि यदि कबीर गांधी जी के स्थान में होते तो वे भी आमरणोपवास का व्रत न ठान बैठते। क्योंकि जिन महापुरुषो की किसी लक्ष्य की एकतान लगन होती है, औरो के लिए उनके विचारो की गति समझना बहुत कठिन काम है। सामान्य तर्क वहाँ बेकाम हो जाता है। ऐसे लोग बहुधा तर्काश्रित होने के बदले भावनाश्रित हो जाते हैं। समर्थ कवि की भाँति वे बेजाने अपनी भावनाओ में डुबकी मारते बहते चलते हैं और साथ में जनसमाज को भी बहा ले जाते हैं। कबीर का यह व्यजित करना कि बकरी की खाल इसलिए निकाली जाती है कि वह पत्ती खाती है^x और

^x—बकरी पाती खात है, ताकी काढी खाल।

जो बकरी को खात है, तिनको कौन हवाल। —कबीर

गांधी का यह घोषित करना कि बिहार और क्वेटा के भूकम्पो का कारण अछूतता का कलक है, कुछ इसी प्रकार के हैं। इन कथनों की ओर दोनों महात्माओं का उतना ध्यान नहीं, जितना कबीर का इस पर कि बकरी नहीं खाना चाहिए और गांधी का इस पर कि अछूत भाव को मिट जाना चाहिए। मेरे कहने का यह अभिप्राय न समझना चाहिए कि कबीर या गांधी प्रचार की दृष्टि से जान-बूझकर घटनाओं को तोड़ते-मरोड़ते हैं और इस प्रकार जनता की भावुक प्रवृत्ति से अनुचित लाभ उठाना चाहते हैं। असल में उनकी भावना-मन्त दृष्टि में वे घटनाएँ दिखाई ही वेंगी देती हैं। तार्किक दृष्टि से चाहे जो कहा जाये, मेरा हृदय इते बात का तीव्र अनुभव करता है कि इस मगलमूल भावनाश्रितता के आगे ममार का सारा तर्क निछावर कर दिया जा सकता है। ससार में यदि शास्त्रार्थी तार्किकों के स्थान पर टालस्टाय के मूर्ख ईवानो की सृष्टि होनी, जिन पर गांधी इतने अनुरक्त हैं, तो ससार अधिक शान्त और सुखी होता।

जनता गांधी को विशेषकर स्वराज्य-आन्दोलन के नायक के रूप में जानती है। परन्तु उनका स्वराज्य भी आध्यात्मिक है। जनता का भौतिक स्वराज्य तो उसका एक बाहरी लक्षणमात्र है। स्वराज्य से उनका मूल अभिप्राय अपने 'स्व' के ऊपर यम, नियम, शम, दम के द्वारा राज्य करना है। इन्द्रियो को वश में कर काम, क्रोध, मोह, लोभ आदि षड्रिपुओं के प्रभाव से बाहर निकल कर 'स्वराट्' होना ही असली स्वराज्य है। इनके प्राप्त हो जाने पर देश का स्वराज्य अपने आप साथ लगा चला आवेगा। इसी शर्त पर उन्होंने एक वर्ष के भीतर स्वराज्य ले आने का आश्वासन दिया था। परन्तु उनकी शर्त असम्भव-सी थी। सबका गांधी होना, स्वराट् होना असाध्य है। इसी से लोगों की आशा पूरी नहीं हुई और चाहे जो हो, गांधी जी के लक्ष्य के सम्बन्ध में दो मत नहीं हो सकते। इसमें सन्देह नहीं कि कबीर ने भी शुद्ध सत्य जीवन के द्वारा आध्यात्मिक राज्य में प्रवेश करने की ही प्रेरणा जन-समाज को की थी।

गांधी ने अपने अहिंसा सिद्धान्त-द्वारा भारत के राजनैतिक जीवन में जिस सरलता, पवित्रता और ऋजुता को लाने का प्रयत्न किया है उसके सबध में सदेह की जगह नहीं और मानव जाति के जीवन के लिए जो महान् सम्भावनाएँ दिखला दी हैं उनका तो कहना ही क्या है। यह कहने के लिए उनके वास्तविक क्रियामक उपायों का अनुमोदन करना आवश्यक नहीं है। गांधी की शिक्षा आतकवादी युवकों को सन्मार्ग पर लगाने का आज एक प्रधान साधन है। केवल राष्ट्रीय समस्याओं को हल करने में ही नहीं, अन्तर्राष्ट्रीय

उलझनों को सुलझाने में भी सत्याग्रह का सिद्धान्त काम में लाया जा सकता है। चाहे व्यक्तिगत व्यवहार हो, चाहे राष्ट्रीय, और चाहे अन्तर्राष्ट्रीय, गांधी बतलाते हैं कि यदि सत्य पर सदैव दृष्टि रक्खी जाय तो ऐसी स्थितियाँ आ ही नहीं सकती जो आदमी को एक दूसरे के खून का प्यासा बना दें। ऐसी दशा में यदि गलतफहमी हो भी जाय तो सत्य के न्यायालय में उनका निराकरण आसानी से हो सकता है। बुराई का नाश करने के लिए बुरे का शत्रु होना जरूरी नहीं है। बुरे का मित्र होकर भी बुराई का नाश कर दिया जा सकता है। सत्य में निष्ठा और असत्य का बहिष्कार—यही एक सीधी-सादी-सी बात है, जिससे मनुष्य-जाति के प्रायः सब सकट दूर हो सकते हैं। गांधी की सत्य-निष्ठा ने उन्हें अमर बना दिया है। यदि मानव-जाति उनके सदेश को खाली सिर झुका कर ही न सुने, उसे उत्साह के साथ काम में भी लावे, तो उसका अस्तित्व धन्य हो जाय। राष्ट्र-मंडल यदि इस नीति को सर्वांश में अपना सके तो गैसों, बमगोलों और तोपों का डर ही न रह जाय। प्रवचना-और कुटिलता-पूर्ण राजनीति के क्षेत्र में सरल सत्य का इस प्रकार प्रवेश कराने के कारण महात्मा गांधी इस युग के ही नहीं, सब काल के सबसे बड़े शान्ति के दूत हैं।

लोक-कल्याण तथा आत्म-कल्याण दोनों की दृष्टि से कबीर और गांधी दोनों ने गरीबी को अपनाया है। दैन्य, गरीबी, आध्यात्मिक-जीवन की एक बहुत बड़ी आवश्यकता है। गोलमेज कांग्रेस के दिनों जिस समय गांधी जी लंदन में गरीबी पर व्याख्यान दे रहे थे उस समय ऐसा जान पड़ता था मानो उनके मुँह से कबीर बोल रहे हैं। आध्यात्मिक अर्थ में अर्थ-सकट का नाम गरीबी नहीं है, जो मनुष्य की इच्छा के विरुद्ध उसके ऊपर आ घहराती है। वह तो एक स्वयं आमंत्रित अवस्था है, जिसमें मनुष्य अपने को शून्य में परिणत कर देता है। गरीबी में गर्व के बिना आत्मप्रतिष्ठा, मूर्खता के बिना सरलता और गुलामी के बिना विनय प्रतिष्ठित है। इस गरीबी में धन के प्रति एक मानसिक समस्थिति रहती है, जिसके संतोष और त्याग दो पक्ष हैं। कबीर और गांधी के समान दीन न अर्थाभाव से दुखी हो सकते हैं और न धनागम से भयभीत। धनाभाव से दुःख उसी को हो सकता है जो धन में ही सुख की अवस्थिति मानता है। और जो जानता है कि आते हुए धन को, नाव में भरे आते हुए पानी के समान दोनों हाथों से परोपकार के लिए उलीच देना चाहिए, वह धन के आने से भयभीत क्यों होने लगा ?

यह गरीबी मनुष्य को परावलंबी नहीं, स्वावलंबी और उद्योगी बनाती है। गांधी जी उद्योग की महिमा से घर-घर में शांति और संतोष का साम्राज्य

देखना चाहते हैं। परिश्रम का उनके मत में आध्यात्मिक महत्त्व है। वे नित्य नियमित रूप से चरखा काता करते हैं, और प्रत्येक मनुष्य को काम करता हुआ देखना चाहते हैं। इसीलिये वे कांग्रेस का चन्दा चवन्नी के बदले कुछ हाथ का कता सूत रखना चाहते हैं। उनका तो यहाँ तक कहना है कि दरिद्र भारत में परिश्रम ही परमात्मा है। भूखी हालत में परिश्रम का दूसरा रूप स्वीकार ही नहीं किया जा सकता। इसका सक्रिय स्वरूप उनके ग्रामोद्योग-सम्बन्धी नवीन आन्दोलनों में देखने को मिलता है। परमात्मा का आदेश है कि आदमी परिश्रम करके खाय। जो बिना काम किये खाता है वह उनके मत में चोर है। कबीर का भी यही मत है। वे कहते हैं कि धधे में ही लगा रहना तो जरूर जीवन को धूल बनाना है परन्तु जो जीविकोपार्जन के लिए कोई धधा नहीं करता वह भी धूल नहीं सकता, परमात्मा को नहीं पा सकता।

जो धधे तो धूलि, बिन धधे धूलै नही।

कबीर स्वयं करघे पर कपड़ा बुना करते थे। महात्मा गांधी का चरखा परिश्रम का आवश्यकता का ही द्योतक है। वह सब उद्योगों का प्रतीक है। स्वदेशी-आन्दोलन वस्त्र से आरम्भ हुआ है। इसलिये चर्खे का प्रतीक ग्रहीत होना स्वाभाविक ही था। फिर भी क्या यह आश्चर्यजनक संयोग नहीं कि गांधी जी के हाथ से राष्ट्रीय जीवन में तथा राष्ट्रीय पताका पर एक ऐसा प्रतीक प्रतिष्ठित हुआ जिसका कबीर के आनुवंशी पेशे से इतना घनिष्ठ सम्बन्ध है? क्या गांधी के चरखे का कबीर के करघे से कोई सीधा लगाव है?

औद्योगिक उत्थान को गांधी वास्तविक सुखशांति का प्रसारक बनाना चाहते हैं। नामदेव और त्रिलोचन की जीवनी से कबीर ने जो शिक्षा प्राप्त की थी—

“हाथ पाँव कर काम सब चित्त निरजन नालि”*

*—त्रिलोचन एक महाराष्ट्री साधु थे। नामदेव की प्रशंसा सुनकर वे बड़ी उत्कंठा से उनके दर्शनो को गए। वहाँ जाकर देखा तो उन्हें छोट छापते हुए पाया। उन्होंने नामदेव से ग्लानि पूर्वक पूछा—

नामा माया मोहिया, कहै त्रिलोचन मीत।

काहे छापै छाड़लै राम न लावै चीत ॥

नामदेव ने इसका उत्तर निर्विकार रूप से दिया—

नामा कहै तिलोचना मुखौ राम मँभालि।

हाथ पाँव कर काम सब चित्त निरजन नालि ॥

कबीर के ये दोहे आदि ग्रन्थ में संगृहीत हैं।

वह गांधी के हृदय में भी प्रतिष्ठित है । सत्य के प्रकाश के सम्मुख खुली रहने चाली उनकी आँखों को वर्तमान औद्योगिक सभ्यता की चकाचौंध चौंधिया नहीं सकती । चकाचौंध मात्र से कलों को स्वीकृति नहीं मिल सकती । वे तभी स्वीकार की जा सकती हैं जब मानव-जीवन में सुख और शान्ति की वृद्धि करने में अपनी व्यावहारिक उपयोगिता सिद्ध कर सकें । वर्तमान परिस्थिति में तो कलें मनुष्यों को पीसती हुई चल रही हैं । वर्तमान औद्योगिक सभ्यता में आत्मा को कोई स्थान ही नहीं । इसीलिए वह अग्राह्य है । चरखा और सीने की कलें भी कलें ही हैं, परन्तु वे इसीलिए ग्राह्य हैं कि उनके द्वारा मनुष्य की मनुष्यता, उसकी आध्यात्मिकता नष्ट नहीं होती । वे मानव जाति की सुखशान्ति में सहायक होती हैं ।

गांधी की शान्ति-प्रसारक वाणी जगत् के कोने-कोने में पहुँच चुकी है । सारा जगत् आज उन्हें एक स्वर से इस युग का सबसे बड़ा महापुरुष मानता है । मुँह से कहने में चाहे कोई हिचके, परन्तु रक स लकर सआटो तक के हृदय में उनके प्रति अटूट श्रद्धा अंकित है । कबीर का नाम भी भोपड़ियों से लेकर महलों तक में अत्यन्त आदर के साथ लिया जाता है । इसका कारण यह है कि दोनों भारतीय आध्यात्मिकता के सच्चे प्रतिनिधि हैं । भारत अग्र-जन्माओं का देश है, जो अपने चरित्र से संसार को शिक्षा देते रहे हैं । भारत का यह अग्रजन्मत्व पाँच शताब्दी पहले कबीर के रूप में प्रकट हुआ था और आज गांधी के रूप में प्रकट हुआ है । परमात्मा की जो विभूति मानवता का जो महत्त्व पन्द्रहवीं शताब्दी में कबीर कहलाया, वही आज गांधी है । केवल आवरण का भेद है, तथ्य का नहीं ।

यदि कबीर अपनी ही कविता के समान, सीधी-सादी भाषा में उल्लिखित आदर्श है, तो गांधी उसकी और भी सुबोध क्रियात्मक व्याख्या । यदि प्रत्येक व्यक्ति इस विशद व्याख्या की प्रतिलिपि बन सके तो जगत् का कल्याण हो जाय ।

आचार्य कवि केशवदास

निर्गुण भक्ति ने विदेशी अत्याचार के नीचे पिसती हुई जनता के हृदय की नैराश्यजन्य शुष्कता को कविता के क्रीड में संचित कर दिया था। कबीर की तल्लीनता यद्यपि सरस्वती की बीणा की भंकार की प्रयोजन मधुरता को समय समय पर बलात उनकी जिह्वा पर लाकर बैठा देती थी, फिर भी उनके पीछे बहुत दिन तक यह बात न चल सकी। परंपरा, संप्रदायो का प्रवर्तन कर सकती है पर कविता को अपने आँचल में बाँध नहीं ले जा सकती। परंपरा के पालन के लिए कही गई साखियों या शब्दों में न कविता का अंतरंग आ पाया और न बहिरंग। और आ भी कैसे सकता था ? कविता का अंतरंग या आत्मा भावों की तीव्रता है जिनका उद्भव हृदय की तल्लीनता के बिना असंभव है। और वैसे तो बहिरंग सौंदर्य अंतरंग सौंदर्य का अनुसरण करता है पर कभी-कभी स्वाभाविक बाह्य सौंदर्य की वृद्धि के लिये बाहरी उपाय भी काम में लाये जाते हैं। इसके लिये साहित्यशास्त्र का ज्ञान अपेक्षित है। इन दोनों बातों से ये 'निर्गुणिए' साधु कोरे होते थे। न उनमें भावुकता होती थी और न पांडित्य ही। अधिक से अधिक मूल्य मानने पर उनकी वाणियों रूखी-सूखी भाषा में लिखे गये दर्शनग्रंथ-मात्र कहे जा सकते हैं जिनका एक मात्र उद्देश्य वैराग्योत्पादन था, (यद्यपि दार्शनिक भी उनके दर्शन ग्रंथ कहे जाने पर आपत्ति कर सकते हैं।) इसलिये वे तभी तक जनता को आकर्षित कर सकते थे जब तक उसे जीवन अप्रिय लगता रहा। परन्तु जब मुगलो ने भारतवासी होकर भारत पर शासन करना आरम्भ किया और लोगो को जीवन की सामान्य आवश्यकताओं के उपस्कर उपलब्ध होने लगे तब यह स्वाभाविक था कि इन फीकी बातों से हटकर उनकी रुचि सरसता और सुन्दरता की ओर झुकती। समय की इसी प्रवृत्ति ने साहित्य-क्षेत्र में एक ओर सगुण भक्ति का और दूसरी ओर साहित्य शास्त्र-चर्चा का वह प्रवाह चलाया जिसे किसी उपयुक्त नाम के अभाव में रीति-प्रवाह कह सकते हैं। सूर, तुलसी आदि सगुण भक्त कवियों ने वैराग्य-विमोहित

कविता में अंतरात्मा को फूँकने का प्रयत्न किया और रीति के आचार्य उसके बहिरंग को सँवार कर उसका ठाटबाट खड़ा करने में यत्नवान हुए। आगे चल कर मुगल दरबार की बढ़ती हुई शानो-शौकत तथा ऐशो-इश्रत ने, जिसकी नकल करने में भारतीय राजाओं ने आपस में स्पर्धा दिखाई, केशवदास-द्वारा प्रवर्तित रीति-प्रवाह को इतनी उत्तेजना दी कि भक्ति-प्रवाह थम सा गया और साहित्य-क्षेत्र में रीति प्रवाह का ही साम्राज्य हो गया यद्यपि स्वयं केशव ने भी भक्ति-प्रवाह में कुछ योग दिया था।

केशव को रीति-प्रवाह का प्रवर्तक कहने से हमारा यह तात्पर्य नहीं कि हिंदी में उन्होंने पहले पहल साहित्य-शास्त्र पर कलम चलाई।

उन्से पहले भी साहित्य-शास्त्र के अंगों पर ग्रंथ लिखे जा आचार्यत्व चुके थे। हिंदी साहित्य के इतिहास में पृथ्वी नामक कवि सबसे पहला कवि समझा जाता है। शिवसिंह शेरग ने ७००

विक्रमाब्द में इसका होना लिखा है। कहते हैं, उसने अलंकार पर ही अपना ग्रंथ लिखा था जो अब मिलता नहीं। गोप कवि ने भी अलंकार के दो छोटे-छोटे ग्रंथ लिखे थे पर वे भी अप्राप्य हैं। हिंदी-साहित्य-शास्त्र सम्बन्धी सबसे पुरानी प्राप्य पुस्तक मोहन का शृंगार-सागर और कृपाराम की हिततरंगिणी है जो अकबर के राजत्वकाल में रची गई थी। इसी समय के लगभग रहीम ने बरवं छंदों में 'नायिकाभेद' लिखा और कर्णेश ने कर्णभरण, श्रुतिभूषण और भूपभूषण तीन छोटे-छोटे ग्रंथ लिखे। हिततरंगिणी में अत्यंत संक्षेप में रस का निरूपण है, शृंगारसागर में केवल शृंगार रस का वर्णन है और कर्णेश के ग्रंथ अलंकार पर है। स्वयं केशव के बड़े भाई बलभद्र ने नखशिख और दूषण विचार पर लिखा था। परन्तु ये सब उथले और क्षीण प्रयत्न थे और लोकरुचि के परिवर्तन की दिशा के सकेतक होने पर भी साहित्य-शास्त्र के लिये विस्तीर्ण और अप्रतिबध मार्ग न खोल सके। इस दिशा में सबसे पहला विस्तृत और गंभीर प्रयत्न केशव ही का था और यद्यपि उनके मत को हिंदी में साहित्य-शास्त्र पर लिखनेवालों ने आधार रूप से नहीं ग्रहण किया, फिर भी उन्होंने लोगों की प्रवृत्ति को एक विशेष दिशा की ओर पूर्णतया मोड़ दिया। इसीलिये वे रीति-प्रवाह के प्रवर्तक और प्रथम आचार्य माने जाते हैं। वे केवल लेखनी के ही मुँह से बोलनेवाले आचार्य नहीं थे, व्यावहारिक आचार्य भी थे। अपनी शिष्या प्रवीणराय के प्रतिनिधित्व से उन्होंने कवि-समुदाय को कविता के वाह्यरूप की बनावट सिखाने का काम अपने हाथ में लिया था, और उस काम को करने के लिये वे सर्वथा योग्य भी थे। आचार्य में जिन

गुणों का होना आवश्यक है वे सब केशव में वर्तमान थे। वे संस्कृत के भारी पंडित थे, साहित्य शास्त्र के पूर्ण ज्ञाता थे, विद्वान् थे, प्रतिभासंपन्न थे और इन्द्रजीतसिंह के मुसाहिब, मंत्री और राजगुरु होने के कारण ऐसे स्थान पर भी थे जहाँ से वे लोगो में अपने लिये आदर बुद्धि उत्पन्न कर सकते और अपने प्रभाव को बहुत गुरु बना सकते थे। केशव की ६ पुस्तको में से गमालंकृतमजरी, कविप्रिया और रसिकप्रिया साहित्य-शास्त्र से सबंध रखती हैं। रामालंकृतमजरी पिंगल पर लिखी गई है, कविप्रिया अलंकार ग्रंथ है और रसिकप्रिया में रस नायिकाभेद, वृत्ति आदि बातों पर विचार किया गया है। रामालंकृतमजरी अभी छपी नहीं है। कहते हैं, उसकी एक हस्त-लिखित प्रति ओडिछा दरबार के पुस्तकालय में है।

जहाँ तक सम्भव होता है हिंदी सभी विद्याओं के लिए संस्कृत की ओर मुड़ती है, यह उसका दायीधिकार है। केशव ने भी हिंदी साहित्यशास्त्र के उत्पादन में अपने संस्कृत ज्ञान में लाभ उठाया। केशव का समय संस्कृत साहित्य-शास्त्र के इतिहास का वह युग है जिसमें सकलन और सश्लेषण का क्रम जोरो पर था। प्राचीन रसमार्ग अलंकारिको और रीतिमार्गियों के प्रचंड आक्रमणों को सहकर भी मम्मट आदि नवीन रसमार्गियों के प्रयत्न से अपने उचित स्थान पर प्रतिष्ठित हो गया था। ध्वनिमार्ग आगे चलकर उसकी प्रतिद्वंद्विता में खड़ा हुआ था पर वह भी उसका पोषक बन बैठा था। यद्यपि रस के वास्तविक स्वरूप के विषय में अप्रप्य दीक्षित और पंडितराज जगन्नाथ के वाद-विवाद के लिये अभी स्थान था पर फिर भी शास्त्रकारों ने यह निश्चित कर लिया था कि काव्य में सारभूत अंतरंग वस्तु, रस है और अलंकार, रीति और ध्वनि अपनी शक्ति के अनुसार उसके सहायक हैं, विरोधी नहीं, और न्यूनाधिक रूप से सभी का काव्य से स्थायी सबंध है। अतएव साहित्य-शास्त्रकार अब विरोधी मतों से बहुत कुछ विरोधी अंश निकालकर साहित्य-शास्त्र के भिन्न-भिन्न अंगों के सामंजस्य से एक पूर्ण पद्धति बना रहे थे। विश्वनाथ का साहित्य-दर्पण और उसके समान अन्य ग्रंथ इसी प्रयत्न के फल थे। वैसे तो कवित्व शक्ति ईश्वरीय देन है; कहा भी है कि कवि जन्म से होता है बनाने से नहीं, पर साहित्य शास्त्र के नियम बन जाने पर उन लोगों को भी कवि बनने का चस्का लगने लगा जो सहज कवि न थे। ऐसे लोगों की आवश्यकता की पूर्ति के लिए आचार्यों ने विषयों का भी वर्गीकरण कर दिया कवि को किन किन विषयों पर कविता करना चाहिए किन पर नहीं, उसे क्या क्या अनुभव होने चाहिए आदि बातें उनके

अभ्यास के लिए लिखी गई। इस प्रकार कवि-शिक्षा पर लिखा जाने लगा। केशव इन्हीं पिछले ढंग के आचार्यों में है। संस्कृत से चली आती हुई इसी परम्परा को उन्होंने हिंदी में जारी रखा।

केशवदास ने कवि-शिक्षा का विषय कोट काँगडा के राजा माणिक्यचंद्र के आश्रय में रहनेवाले केशव मिश्र के अलंकारशेखर नामक ग्रंथ के वर्णक रत्न (अध्याय) से लिया है। अलंकार-शेखर कविप्रिया के कोई ३० वर्ष पहले लिखा गया होगा। इसके वर्णक रत्न में केशव मिश्र ने उन विषयों का वर्णन किया है जिन पर कविता की जानी चाहिए यथा भिन्न-भिन्न रंग, नदी, नगर, सूर्योदय, राजाओं की चर्या आदि। केशवदास ने इन विषयों को वर्णालंकार और वर्णालंकार इन दो भागों में बाँटा है। वर्णालंकार के अंतर्गत भिन्न-भिन्न रंग लिए गए हैं और शेष वर्णनीय विषय वर्णालंकार में हैं। अलंकार शब्द का यह विलक्षण प्रयोग है। शास्त्रीय शब्द अलंकार के लिए केशवदास ने विशेषालंकार शब्द का व्यवहार किया है। इस प्रकार केशव ने अलंकार का अर्थ विस्तृत कर दिया जिसके वर्णालंकार, वर्णालंकार और विशेषालंकार तीन भेद हो गए। विशेषालंकारों अर्थात् काव्यालंकारों के विषय में केशवदास ने विशेष कर दंडी का अनुसरण किया है। अध्याय के अध्याय काव्यप्रकाश से लिये गए हैं। कहीं-कहीं राजानक रुचक से भी सामग्री ली गई है। विषय-प्रतिपादन के साधारण ढंग को सामयिक परंपरा से प्राप्त करने पर भी प्रधान अंगों पर बहुत पुराने आचार्यों का आश्रय लेने का फल यह हुआ कि रस की विचारों का मूल्य अलंकारों की झुंझुंझाहट के सामने कुछ न रह गया। साहित्य-शास्त्र के साम्राज्य में रस को पदच्युत होकर अलंकार की अधीनता स्वीकार करनी पड़ी और रसवत् अलंकार के रूप में उसका छत्रवाहक होना पड़ा। पुराने रीतिमार्गी आचार्य इतनी दूर तक नहीं गए थे। वे रसवत् अलंकार वही मानते थे जहाँ एक रस दूसरे रस का पोषक होकर आवे किंतु केशव की व्यवस्था के अनुसार जहाँ कहीं रसमय वर्णन हो वहीं रसवत् अलंकार हो जाता है। सूक्ष्म-भेद-विधान की ओर केशव ने बहुत रुचि दिखाई है। उन्होंने उपमा के बाइस और श्लेष के तेरह भेद बताए हैं। केवल संख्या-वृद्धि के उद्देश्य से भी कुछ अलंकार ऐसे रखे गए हैं जिन्हें शास्त्रीय अर्थ में अलंकार नहीं कह सकते, जैसे प्रेमालंकार और ऊर्जालंकार। जहाँ प्रेम का वर्णन हो वहाँ प्रेमालंकार और जहाँ और सहायकों के कम हो जाने पर भी अलंकार बना रहे वहाँ ऊर्जालंकार। प्रेम के वर्णन से काव्य की शोभा बढ़ सकती है पर वह अलंकार नहीं हो सकता। गाल की नैसर्गिक गुलाबी रौंद को बढ़ा सकती है पर आप

उसे पेंट और पाउडर या सिंदूर और लाक्षारम के साथ शृंगार की पिटारी में नहीं रख सकते । रसिकप्रिया में रस, नायिकाभेद, वृत्ति आदि विषयों का परंपरा-नुबद्ध वर्णन किया गया है । भेदोपभेद-विधान की तत्परता उसमें भी अधिकता से दिखाई गई है । नायिकाओं का (पद्मिनी, चित्रिणी आदि) जातिनिर्णय भी काव्यशास्त्र के अंतर्गत ले लिया गया है यद्यपि उसका कामशास्त्र से ही सम्बन्ध है । स्वयं केशव की कविता में पवित्रता का अभाव नहीं है पर आगे चलकर इस प्रवृत्ति ने कविता के पावित्र्य पर कुठाराघात किया और कविता को कामोद्दीपन की सामग्री बना दिया । रसिक काव्य-रस का प्रेमी नहीं रहा, रित्रियों से छेड़छाड़ पसंद करनेवाला हो गया ।

केशव केमन अम करी जस अरिहू न कराहि ।

चंद्रबदन मृगलाचनी बाबा काहि कहि जाहि ॥

यह रसिकता के उदाहरणरूप में पेश किया जाता है । स्नान के घाट कवियों के अड्डे हो गए ।

इन ग्रंथों में केशव का बहुत शक्तिमान प्रयत्न निहित है जिससे उनकी इतनी धाक बैठी कि लोकरुचि के विशेष दिशा में मुड़ जाने पर भी बहुत समय तक किसी को इस विषय पर कलम उठाने का साहस न हुआ । पर जब लोगो ने लिखना आरम्भ किया तो आचार्यों की बाढ़ सी आ गई । सभी नायिकाभेद, नखशिख, अलंकार और रस पर लिखने लगे । इन पर लिखे बिना कवि-कर्म अधूरा समझा जाने लगा । पर केशव को कोई भी आधार बनाकर नहीं चला और यह उचित ही हुआ, क्योंकि केशव भारतीय साहित्यशास्त्र की प्रगति के इतिहास की कई शताब्दियाँ निगल जाना चाहते थे । उनके बाद जयदेव के चंद्रालोक आदि ग्रंथों का अनुसरण किया गया । राजा जसवतसिंह का सर्वप्रिय ग्रंथ भाषाभूषण इसी चंद्रालोक का छायांवाद है ।

हम देख चुके हैं कि ऐतिहासिक कारणों से भी रीति-प्रवाह को भारी उत्तेजना मिली जिसका आरंभ में उल्लेख किया जा चुका है । इस सब का फल यह हुआ कि कविता में आडंबर और कृत्रिमता ने अपना घर कर लिया, अंतरंग की अपेक्षा होने लगी और अन्त में शब्दों की टेढ़ी मेढ़ी करामात और रीति की रीती खडखडाहट ही कविता समझी जाने लगी । हृद तक पहुँच जाने पर इस प्रवाह ने पलटा खाय़ा और प्रतिफल में आज लोग दूसरी हृद तक पहुँचना चाहते हैं । कविता के बहिरंग को वे केवल अपने ही भाग्य पर नहीं छोड़ देना चाहते, बाधा मानकर विद्वेष की दृष्टि से भी देखते हैं । हिंदी की वर्तमान छायावादी कविता इसी मार्ग का अनुसरण कर रही है ।

इसमें संदेह नहीं कि अंतरात्मा बाह्य रूप से हर हालत में महत्वपूर्ण होती है, परन्तु बाह्य रूप भी निरर्थक नहीं। उसकी अपनी उपयोगिता है। अंतरंग आँखों के सामने नहीं रहता, वह हमेशा छिपा रहता है। अंतरंग और उसको देखने के लिए तीव्र अंतर्दृष्टि और उसका आनंदो-बहिरंग का पभोग करने के लिए कोमल हृदय चाहिए जो हर एक में तारतम्य नहीं हो सकता। परन्तु बाहरी सौंदर्य के सबके दृष्टिपथ पर खुले रहने से पहले तो अनायास ही सब उसके पास खिंचे आते हैं, आगे चलकर मेल-जोल बढ़ जाने पर विरक्त हो जाय तो हो जाय। कितने लोग हैं जो किसी युवती के बाह्य रूप पर मोहित होने के लिए उसके आंतरिक सौंदर्य को देखने तक ठहरे रहते हैं? मनोहर संगीत को सुनकर हरिणी जो मग्न हो जाती है वह उसमें व्याप्त भाव या रस को अवगत कर नहीं! कविता में जो नादात्मक सौंदर्य होता है वह इसी बाह्यरूप के अंतर्गत है। यदि बाह्यरूप को कुछ उपयोगिता ही न होती तो संस्कृत के धुरधुर साहित्याचार्य रीति अलंकार या बक्रोक्ति को काव्य की आत्मा कह डालने की भीषण गलती करने को बाध्य न होते। और कुछ न सही तो इतना मानना पड़ेगा कि यह बाह्य रूप जन साधारण को काव्य की ओर आकृष्ट करता है जिससे काव्य के साथ संपर्क रहने से धीरे-धीरे उनमें उत्कृष्ट काव्य को समझने तथा उसके रस का आनन्द उठाने की योग्यता आ जाती है। साहित्यिकी की भाषा में कह सकते हैं कि वे सहृदय हो जाते हैं क्योंकि सहृदयता सहजात ही नहीं होती, जन्म के उपरान्त पड़नेवाले प्रभावों का फल भी हो सकती है जिनमें काव्य जगत् से संपर्क भी एक है। इस संपर्क का प्रभाव उस अवस्था में और भी आशामय हो जाता है जब पाठक वा श्रोता के सामने बाहरी ठाट के साथ अंतरात्मा भी हो। कोरे ठाट बाट से काम न चलेगा। पूरा प्रभाव तभी पड़ सकता है जब यह बाहरी ठाट बाट स्वयं साध्य न होकर उस दूसरे प्रभाव का साधन हो जो कुछ स्थायित्व लिए हो, जो हमारे मर्म को छूकर हमारे अस्तित्व का अपरिज्ञेय भाग होकर ठहरे। ऐसा होने से फिर विरक्ति की वह आशंका रह ही नहीं जाती जो अभी-अभी कुछ समय हुए उठी थी। अतएव बहिरंग सौंदर्य को अंतरंग सौंदर्य का सहायक होना चाहिए, और उतनी ही मात्रा में होना चाहिए जितनी मेवह सौंदर्य की परिभाषा के अन्दर रह सके। उसका इतना बाहुल्य न हो कि कविता बेचारी उसके नीचे दिखाई ही न पड़े या कुचलकर उसकी दुर्दशा हो जाय। जूड़े के

साथ गुथा हुआ एक पुष्प, फूलों का एक गजरा या मोतियों की एक लड़ी या और कोई स्वल्प आभरण ललना के लावण्य को बढ़ा सकता है पर यदि उसके नाक, कान फोड़कर या उसे सुफेद अथवा पीली धातु या रंग-बिरंगे पत्थरों से लादकर यह प्रभाव लाया चाहो तो कैसे बन सकता है ? कहने का तात्पर्य यह है कि साध्य को साधन के लिये बलिदान नहीं कर देना चाहिए ।

बहिरंग के लिए अंतरात्मा के बलिदान की सब से बड़ी आशंका तब होती है जब लक्षणकार स्वयं कवि बन बैठता है । साहित्य-शास्त्र कविता का व्याकरण है । कविता ही उसकी सृष्टि का कारण है । अतएव उसे कविता का अनुगमन करना चाहिए, उसका अनुगामी नहीं बनना चाहिए । लक्षणकार का कर्तव्य है कि वह अपने लक्षणों के उदाहरण कविता के साम्राज्य से ढूँढ़-ढूँढ़ कर प्रस्तुत करे, उसे अपने आप उन्हें गढ़ने का जबर्दस्ती प्रयत्न न करना चाहिए । मनुष्य-शरीर के पार्थिव तत्वों का विश्लेषण किया जा सकता है परन्तु वह रासायनिक विश्लेषक यदि चाहे कि उन तत्वों के मेल से जीता-जागता मनुष्य खड़ा करदे तो यह असंभव है, इसके लिए परमात्मा ने दूसरी ही प्रयोग-शाला बनाई है । साहित्यशास्त्र के नियम भी कविता के विश्लेषण के परिणाम हैं । उनके ही आधार पर कविता का ढाँचा भर खड़ा किया जा सकता है जो कितना ही सुन्दर क्यों न हो आखिर निर्जीव ढाँचा ही तो है । केशवदास ने अपने लक्षण ग्रंथों में कुछ स्वतंत्र चिन्तन और समन्वय-बुद्धि का परिचय दिया है परन्तु जबर्दस्ती स्वयं ही उदाहरण गढ़ने का एक ऐसा आदर्श उन्होंने अपने अनुयायियों के सामने रखा जिससे साहित्य-शास्त्र और काव्य-साम्राज्य दोनों का अहित हुआ । आचार्य लोग साहित्य के विश्लेषण से नवीन नियमों का अन्वेषण कर उसके रहस्यों के उद्घाटन का कार्य छोड़कर उदाहरण ही गढ़ने में अपनी शक्ति व्यय करने लगे । इससे साहित्यशास्त्र में तो कोई उन्नति न हुई, हाँ, कविता के भांडार में असली के साथ-साथ नकली सिक्के खूब भर गए, वहाँ की बात ही दूसरी है जहाँ सामयिक लहर में पड़कर कवियों को लक्षणकार बनना पड़ा ।

केशव की रचनाएँ लक्षणों और उदाहरणों में ही समाप्त नहीं हो जाती । ऊपर कहे गए लक्षण-ग्रंथों के अतिरिक्त उन्होंने और चार ग्रंथों की रचना की । गमचन्द्रिका, जहाँगीर-जस-चन्द्रिका, वीरसिंह-देवचरित कवित्व और विज्ञानगीता । जहाँगीर-जस-चन्द्रिका और वीरसिंह-देवचरित क्रमशः जहाँगीर और वीरसिंहदेव की प्रशंसा में लिखे गए हैं । विज्ञानगीता एक प्रकार से क्षीणप्राय निर्गुण भक्ति का ही विरक्ति

प्रचारक अवशेष है। रामचन्द्रिका केशव की सबसे उत्कृष्ट रचना है पर उसकी रचना भी ऐसी मालूम होती है कि मानो भिन्न भिन्न लक्षणों के उदाहरण-स्वरूप रचे गए पद्यों का तरतीबवार संग्रह हो। दूषणों तक के उदाहरण उसमें मिलते हैं। छंदों की ओर दृष्टि डालने से तो यह पिंगल का सा ग्रंथ मालूम पड़ता है। आदि में एकाक्षरी से लेकर कई अक्षरों तक के छंदों का क्रमशः एक ही स्थान पर मिलना इस विचार को पुष्ट करता है कि हो न हो केशव रामचन्द्रिका के पहले पिंगल ही का ग्रंथ बना रहे थे, परन्तु विषय की सभावनाओं तथा सगुणभक्ति के प्रवाह में योग देने की इच्छा से उन्होंने वह रूप दे डाला जो हमें आज पढ़ने को मिलता है। रामालकृतमजरी केशव का बनाया हुआ एक पिंगल ग्रंथ है, यह हम कह चुके हैं। रामचन्द्रिका की कुछ हस्त-लिखित प्रतियों में कुछ छंदों के नीचे यथा 'रामालकृतमजरी' लिखकर उन छंदों के लक्षण लिखे हैं। संभव है रामचन्द्रिका, रामालकृतमजरी का परिवर्तित या परिवर्धित रूप हो या ये छंद रामालकृतमजरी में दिए गए हो। रामचन्द्रिका के बहुत से छंद कविप्रिया में भी उदाहरण-स्वरूप दिए गए हैं। रामालकृतमजरी का समय तो ज्ञात नहीं पर यदि कविप्रिया और रामचन्द्रिका का समय ज्ञात न होता तो हमारी यही कहने की प्रवृत्ति होती कि यह ग्रंथ भिन्न भिन्न लक्षण ग्रंथों से सकलित कर सगृहीत किया गया है।

बाबा बेनीमाधवदास ने अपने मूल गुसाईंवरित में लिखा है कि एक बार केशवदास जी तुलसीदास जी से मिलने गए, पर वे तुरन्त ही उनके स्वागत के लिये न आसके। केशव जी समझे कि इन्हें रामचरितमानस रचने का बड़ा गर्व हो गया है, उसे दूर करना चाहिए। उलटे पाँवों वापिस आकर उन्होंने एक ही रात में रामचन्द्रिका बनाकर तुलसीदासजी को दिखा दी। रामचन्द्रिका सरीखे बृहद्ग्रंथ को एकही रात में नकल कर सकना भी असम्भव नहीं तो अत्यन्त कठिन अवश्य है, उसे रचने की बात तो दूर रही। क्या यह प्रकाश-रातर से यह सूचित करने के लिए तो नहीं कहा गया है कि रामचन्द्रिका एक संग्रह ग्रंथ मात्र है। गम्भीर प्रकृति के लोगों को यह सब निरर्थक प्रलाप मालूम होगा। इसके बल पर हम यह भी नहीं कहना चाहते कि अवश्य ही रामचन्द्रिका लक्षणों के उदाहरणों का संग्रह है, पर इतना अवश्य है कि रामचन्द्रिका को लिखते समय केशव की आँखों के सामने वे लक्षण सर्वदा बने रहते थे जिन्हें उन्होंने आगे चलकर ग्रंथ रूप में प्रकट किया। इसीसे रामचन्द्रिका में भी कविता का आभ्यन्तर कम आ पाया है। कविता के अन्तरंग

और बहिरंग का उल्लेख हम ऊपर कर चुके हैं। कवि के साधन की ओर दृष्टि रखकर इन्हीं को 'हृदय-पक्ष' 'कला-पक्ष' कहा जाता है। हृदय का सम्बन्ध हमारे रागो या भावों से है और कला बुद्धि की उपज है।

हिंदी में सच्ची आलोचना के प्रवर्तक श्रद्धेय गुरुवर पंडित राम-चन्द्र शुक्ल के अनुसार 'कविता' वह साधन है जो सारी सृष्टि से हमारा रागात्मक सम्बन्ध स्थापित करता है। यह काम न गढ़े हुए उदाहरणों, या फर्मायशी पद्यों से हो सकता है और न चाटुकारी के लिए की गई झूठी प्रशंसा से। हमारा तात्पर्य यह नहीं है कि लक्षणों के उदाहरण रूप में या राजाओं की तारीफ में उत्कृष्ट काव्य हो ही नहीं सकता। यह इस बात पर निर्भर है कि रचयिता के रागों का अपने वर्ण्य विषय से कितना घना सम्बन्ध है। भूषण का शिवराजभूषण भी अलंकार ग्रंथ है और एक राजा की प्रशंसा में लिखा गया है। फिर भी भूषण का काव्य उत्कृष्ट काव्य है, क्योंकि भूषण की प्रशंसा झूठी प्रशंसा नहीं है। केशव की शब्दावली का व्यवहार करें तो उनको 'सत्यभाषिणी मति' है। यह मतलब नहीं कि कवि बिल्कुल सच बोले। कवि-सत्य साधारण या वास्तविक सत्य नहीं होता, हार्दिक सत्य होता है। जिस बात को कवि सत्य समझता है, चाहे वह झूठ ही क्यों न हो, इस प्रकार कहना कि श्रोता भी उसे ठीक उसी भाव में समझ जाय जिस भाव में कवि समझता है, अर्थात् उसमें उसकी वृत्ति रम जाय, कवि-सत्य कहाता है। परन्तु यह बात तब तक नहीं हो सकती जब तक स्वयं कवि की वृत्ति उसमें न रमी हो, जब तक स्वयं उसे अपने कथन की सत्यता पर अटल विश्वास न हो। कवि को जब किसी बात की सत्यता में पूर्ण विश्वास हो जाता है तब उसकी मांगलिकता का, उसके सौंदर्य का उसके आनन्द का वह स्वयं अकेल ही उपभोग नहीं कर सकता क्योंकि वह स्वार्थी नहीं होता। वह चाहता है कि सारा ससार उसके आनन्द को बाँटकर बढावे, और जब तक वह उस सत्य के सदेश को कह नहीं डालता तब तक उमंग का एक बोझ उसके हृदय पर पडा रहता है, जो उसे चैन नहीं लेने देता। यही बेचैनी कवि की वाणी को वह अबाध प्रवाह, वह अप्रतिहत गति देती है जो सीधे श्रोता या पाठक के ग्रन्तस्तल में पहुँचकर वहाँ भी उथल पुथल मचा देती है। भूषण के दिल में ऐसी ही बेचैनी थी। १८,००,००० का थैली, १८ हाथी और १८ गाँव पाने की नीयत से उसने अपना 'इन्द्र जिमि जभ पर बाडव सुअभ पर' वाला कवित्त नहीं कहा था, बल्कि अपने दिल के गबार बाहर निकालकर उसे हलका करने के लिए, हिदुत्व के सदेश

को जन साधारण के दिल को गहराई तक पहुँचाने के लिए. उसकी रक्षा के सत्य स्वरूप को प्रत्यक्ष करने के लिए। शिवाजी और भूषण को अलग अलग व्यक्ति नहीं समझना चाहिए। वे एक ही घटनावली के दो पक्ष थे। हिन्दुत्व की प्रदीप्त आत्मा कर्म-क्षेत्र में शिवाजी और भावना क्षेत्र में भूषण के रूप में जाज्वल्यमती हुई। भूषण भावना-क्षेत्र के शिवाजी थे, और शिवाजी कर्म-क्षेत्र के भूषण परन्तु क्या केशव के विषय में ऐसी कोई बात कही जा सकती है? क्या उसमें वह बेचैनी नजर आती है, क्या वह रागात्मक तल्लीनता दिखाई देती है जिसके कारण भूषण का काव्य उच्च कोटि के काव्य में परिगणित होने के योग्य हुआ है? 'अपयश की गोली' खिलाने योग्य बीरबल, केशव को ६,००,००० का दान देने पर, उसी दम ऐसे यश का भागी हो जाता है कि उनके दान के प्रभाव से—

भूलि गयो जग का रचना चतुर्गनन बाय रह्यो मुख चारघो।

इद्रजोन को भी उन्होंने इमनिजे प्रशना नहीं की कि उनमें कुछ ऐसे गुण थे कि जिनके कारण कवि का मन उमणित होता है और उसके हृदय में सद्भावनाएँ उद्दीप्त होती हैं किन्तु इसलिए कि उनके

‘राज केसौदास राज सो करत है।’

केशवदास राजा की तरह रहते थे, यह सुनकर आजकन के अपुरस्कृत कवियों के दिल से ‘आह’ भले ही निकल जाय पर इद्रजोतसिंह अथवा वीरसिंह-देव के साथ जनसाधारण के चित्त का कोई रागात्मक सम्बन्ध नहीं जुड़ सकता, जब कि शिवाजी उद्भूट योधा, निर्बलों के रक्षक और स्वतंत्रता के उपासक होने के कारण बलात् चित्त की वृत्तियों को अपनी ओर खींच लेते हैं। यही कारण है कि वीरसिंहदेव चरित और जहाँगीरजसचंद्रिका के नाम साहित्य के इतिहास-ग्रंथों में ही मिलते हैं। रामचंद्रिका का पठन पाठन भी इन्ने गिने धुरधर पड़ितों तक ही परिमित रहा। रामचंद्रिका के आज बहुत से प्रशंसक मिल सकते हैं परन्तु उन्हें यदि जरा टटोल कर देखिये तो यह जानकर आपको आश्चर्य होगा कि वे रामचंद्रिका का नाम ही नाम जानते हैं, (किसी परीक्षा के लिए विवश होकर पढ़नी ही पड़ी हो तो बात दूसरी है)। रामचंद्रिका का नाम रामकथा की महिमा से हुआ है, केशव की कविता की हृदयस्पर्शिता से नहीं। संक्षेप में, केशव के काव्य में हमें रागात्मक तत्व बहुत थोड़ा मिलता है।

इसका कारण यह जान पड़ता है कि उनका निरीक्षण बहुत परिमित था, उन्होंने देखने का प्रयत्न ही नहीं किया। मनुष्यजीवन तो उनकी आँखों में

कुछ पड भी गया था पर प्रकृति मे अतर्हित जीवन का स्पदन बे नहीं देख पाये। मनुष्य जीवन की भिन्न-भिन्न दशाओ में जहाँ उनकी दृष्टि गई हे वहाँ उनको भावुकता भी जाग्रत हो गई है। कुछ उदाहरण यहाँ दिए जाते हैं—

उसके सुख को देखकर जलनेवाली सौत को और जलाने की कौशल्या की यह इच्छा कितनी स्वाभाविक है,

रहो चुप ह्वै सुत क्यों बन जाहु
न देखि सके तिनके उर दाहु,

और जो नासमझी और चारित्रिक निर्बलता के कारण अपने ही प्रिय का अपकारी बन जाय ऐसे आदरणीय के प्रति भी यह उपेक्षा और भुँभलाहट भी—

लगी अब बाप तुम्हारेहि बाइ ।

किसी अपने ही मुँह से अपनी तारीफ करनेवाले की गर्वोक्तियाँ सुनकर दिल में खुदबखुद तानेजनी की जो उमग उठती है उसे परशुराम के प्रति भरत के इस कथन मे देखिए—

है हय मारे नृपति संहारे सो यस ले किन युग युग जीजे ।

दूसरे प्रकार के प्रसंग में यही भाव मैथ्यूआर्नल्ड ने इस प्रकार प्रकाशित किया है

टेक हीड लस्ट मेन शुड से
लाइक सम आलड माइजर, रस्तम हार्ड्स हिज फेम
ऐड शस टु पेरिल इट विद यगर मेन ।

प्रभाव प्रकारांतर से दोनों का एक ही पडता है। भड़काने का यह अच्छा तरीका है ।

भय और लज्जा से मनुष्य किस प्रकार सिकुड जाता है, वह रावण के सामने सीता की उस दशा में दिखाया गया है जिसमें उन्होंने

सब अग ले अग ही मे दुरायो ।

मनुष्य पर जब घोर आपत्ति आती है तब वह पागल सा हो जाता है। वियोग भी ऐसी ही आपत्ति है, जिसमे वियुक्त अपनी सुख-बुध भूल जाता है, अपनी परिस्थिति को नहीं देखता, कंकड़ पत्थर से भी प्रश्न करके उत्तर की प्रतीक्षा करता है। परन्तु यह पागलपन मानसिक अव्यवस्था का फल नहीं होता बल्कि प्रियाभिमुख अत्यंत सजग राग का विकास है। हनुमान राम की

मुद्रिका साथ ले आए थे जिसको दिखाकर उन्होंने सीता को विश्वास दिलाया कि मैं राम का ही दूत हूँ । उस मुंदरी के प्रति सीता जी के इस भावपूर्ण कथन में भी यही बात देखने को मिलती है—

श्रीपुर मे बन मध्य हौ, तू मग कगी अनीति ;
कहि मुँदरी अब तियन की को करिहें परतीत ?
कहि कुशल मुद्रिके । रामगात

परन्तु यह निरीक्षण भी इतना पूर्ण नहीं था कि बहुत दूर तक केशव की सहायता कर सकता । कई मर्मस्पर्शी घटनाओं का भी उन्होंने ऐसा वर्णन किया है जिससे मालूम होता है कि मनुष्य की मनोवृत्तियों को वे बहुत ही कम समझ पाए थे । यहाँ पर एक ही उदाहरण देगे ।

रामचंद्र कपट मृग को मारने गए थे । 'हा लक्ष्मण' शब्द सुनकर सीता ने सोचा कि राम लक्ष्मण को, सहायता के लिये, बुला रहे हैं पर लक्ष्मण ने सीता को अकेला छोड़ना ठीक नहीं समझा तब

“राजपुत्रिका कह्यो सो और को कहै, मुनै ।”

लक्ष्मण को जाना पडा । वे सीता को अभिमंत्रित रेखा के बाहर आने की मनाही कर चले गए । कपटयोगी रावण को भिक्षा देने के लिए सीता ने लक्ष्मण की शिक्षा का उल्लंघन किया और फलस्वरूप वे रावण द्वारा हरी गईं । तब वे बिलखने लगी —

हा राम, हा रमन, हा रघुनाथ धीर ॥
लंकाधिनाथ वश जानहुँ मोहि वीर ॥
हा पुत्र लक्ष्मण छोडावहु वेगि मोहि ।
मार्तंडवश यश की सब लाज तोहि ॥

यदि केशवदास मनोवृत्तियों से परिचित होते तो इस अवसर पर इस अपील में उनकी सीता अपना हृदय खोलकर रख देती; अपनी निस्सहाय अवस्था का जिक्र करती, अपने हर्ता की क्रूरता का जिक्र करती, उसे कोसती, केवल लंकाधिनाथ कहकर न रह जाती; लक्ष्मण को बुरा-भला कहने तथा उनका आदेश न मानने के लिए अपने आपको धिक्कारती, अपने पर व्यग्न छोड़ती । पर इस तार खबर में क्या है ? और कहाँ तक आत्मीयता झलकती है ? 'रमन' और 'पुत्र' को छोड़कर कौन बात ऐसी है जिसको आपत्ति में पड़ी हुई स्त्री दूसरे के प्रति नहीं कह सकती ? पर कई ऐसे स्थल तो उन्होंने साफ छोड़ दिये हैं ।

मनुष्यजीवन के अन्दर तो उनकी अतर्दृष्टि कुछ दिखाई भी देती है पर प्रकृति के जितने भी वर्णन उन्होंने दिए हैं वे प्रकृति-निरीक्षण का जरा भी परिचय नहीं देते । क्लिष्टता की दृष्टि से लोग उनकी तुलना मिल्टन से करते हैं । मिल्टन से उनकी इतनी और समानता है कि उन्होंने भी प्रकृति का परिचय कवि-परम्परा से पाया है । मिल्टन लावा (लार्क) पक्षी को खिड़की पर ला बैठते हैं तो ये कभी बिहार की तरफ विज्वामित्र के तपोवन में—

एला ललित लवण सग पुगीफल सोहै ।

कह चलते हैं । मालूम होता है कि प्रकृति के बीच वे आखे बन्द करके जाते थे, क्योंकि प्रकृति के दर्शन से प्रकृत कवि के हृदय की भाँति उनका हृदय आनन्द से नाच नहीं उठता । प्रकृति के सौंदर्य से उनका हृदय द्रवीभूत नहीं होता । उनके हृदय का वह विस्तार नहीं है जो प्रकृति में भी मनुष्य के सुख दुःख के लिये सहानुभूति ढूँढ सकता है, जीवन का स्पन्द देख सकता है, परमात्मा के अतर्हित स्वरूप का आभास पा सकता है । फूल उनके लिए निरुद्देश्य फूलते हैं, नदियाँ बेमतलब बहती हैं, वायु निरर्थक चलती है । प्रकृति में वे कोई सौंदर्य नहीं देखते, बर उन्हे भयानक लगती है, वर्षा काली का स्वरूप सामने लाती है और उदयमान अरुणिमामय सूर्य कापालिक के शोणित भरे खप्पर का स्वरूप उपस्थित करता है । प्रकृति की सुन्दरता केवल पुस्तकों में लिखी सुन्दरता है । सीताजी के चोणावादन से मुग्ध होकर बिर आए हुए मयूर की शिखा, सुए की नाक, कोकिल का कंठ, हरिणी की आँखें, मराल के मन्द-मन्द चलने वाले पाँव इसलिए उनके राम से इनाम नहीं पाते कि ये चीजे वस्तुतः सुन्दर हैं❧ बल्कि इसलिये कि कवि इन्हे परम्परा में सुन्दर मानते चले आए हैं, नहीं तो इनमें कोई सुन्दरता नहीं । इसीलिये सीताजी के मुख की प्रशंसा करते हुए वे कह गए हैं—

देखे मुख भावे अनदेखे ई कमल चन्द ।

कमल और चन्द्रमा देखने में सुन्दर नहीं लगते ? हृद हो गई हृदय-हीनता की !

❧ कबरी कुसुमालि सिखीन दई, गजकुम्भनि हारनि शोभ मई ।
मुकुता शक सारिक नाक रचे, कटि-केहरि किर्किण शोभ सचे ॥
दुलरी कल कोकिल कंठ बनी, मृग खजन अजन भाँति ठनी ।
नृप-हंसनि नूपुर शोभ गिरी, कल हंसनि कठनि कंठ सिरी ॥

कल्पना की बेपर की उड़ाने अलबत्ता केशव ने खूब मारी हैं। जहाँ किसी की कल्पना नहीं पहुँच सकती, वहाँ उनकी कल्पना पहुँच जाती है। उनकी उत्कट कल्पना के नमूने रामचन्द्रिका के किसी भी पन्ने को उलटकर देखने से मिल सकते हैं। यहाँ एक दो ही उदाहरण काफी होंगे।

लंका में आग लगी है—

कचन को पधल्यो पुर पुर पर्योनिधि मे पसरयो सो सुखी ह्वै ।

गाग हजारमुखी गुनि 'केमो' गिरा मिली मानो अपार सुखी ह्वै ॥

अग्नि के बीच बँठी हुई सीता को देखकर उद्दीप्त हुई केशव की कल्पना अत्यन्त चमत्कारक है—

महादेव के नेत्र की पुत्रिका सी, कि सग्राम की भूमि मे चन्द्रिका सी ।

मनो रत्न सिंहासनस्था सची है, किधौ रागिनी राग पूरे रची है ॥

पुस्तक में आगे पढ़ते चले जाइए सारा वर्णन चमत्कार से परिपूर्ण मिलेगा पर इनकी कल्पना मस्तिष्क की उपज मात्र है, हृदय-जात नहीं। इसी से कभी कभी इनकी कल्पना ऐसे दृश्यों को अलंकार रूप में सामने लाती है जिनसे प्रस्तुत वस्तु का असली स्वरूप कुछ भी प्रत्यक्ष नहीं होता, पर जिसे प्रत्यक्ष करना अलंकारों का मुख्य उद्देश्य है। प्रस्तुत और अप्रस्तुत वस्तु के बीच केवल किसी बात में बाहरी समानता ही नहीं होनी चाहिए, उन दोनों को एक समान भावनाओं का उद्भावक भी होना चाहिए। यदि आप मुलायम मलमल की श्वेतता की उपमा देते हुए बरसात की धुली हड्डी से उसकी समानता करना चाहे तो कहाँ तक उसके प्रति लोगों की रुचि को आकर्षित कर सकेंगे ? हाँ, मक्खन के साथ उसकी समानता करने से अवश्य यह काम हो सकता है। मक्खन कोमल और श्वेत होने के साथ साथ प्रिय वस्तु है जब कि हड्डी कठोर तो है ही, घृणा भी पैदा करती है। केशव का बालारण्य को देखकर यह सदेह करना कि—

कै श्रोणितकलित कपाल यह किल कपालिका काल को

हड्डीवाली उपमा ही के समान है।

इसके साथ सदेहालंकार के जो और पक्ष हैं और जो एक उत्प्रेक्षा है, व इसके विरोध में कितने मनोरम लगते हैं—

अरुणागात अति प्रात पद्मिनी प्राणनाथ भय ।

मानहुँ केशवदास कोकनद कोक प्रेममय ॥

परिपूरण सिद्धर पूर कैधौ मंगल-घट ।

किधौ शक्र को छत्र मढचो मानिक मयूष पट ॥

के श्रोणितकलित कपाल यह किल कपालिका काल को ।

यह ललित लाल कैधो लसत दिग्भामिनि के भाल को ॥

बस एक पक्ति ने सारा गुड गोबर कर दिया है । कहीं कहीं तो प्रस्तुत वस्तु ऐसे अरुचिकर रूप में सामने आती है कि केशव की रुचि पर तरस आए बिना नहीं रहता । वे एक जगह रामचन्द्र की उपमा उल्लू से दे गए हैं—

वासर की सम्पति उल्लूक ज्यो न चितवत ।

और कहीं कहीं पर प्रस्तुत और अप्रस्तुत वस्तु में कुछ भी समानता नहीं होती, केवल शब्द साम्य के बल पर अलंकार गढ़ लिए गए हैं । पंचवटी का यह वर्णन लीजिए—

पाडव की प्रतिमा सम लेखो, अर्जुन भीम महामति देखो ।

है सुभगा सम दीपति पूरी, सिद्धर की तिलकाबलि रूरी ॥

राजति है यह ज्यो कुल कन्या, धाड़ विराजति है सँग धन्या ।

केलिथली जनु श्री गिरिजा की, शोभ धरे सितकठ प्रभा की ॥

अब बताइए अर्जुन से अर्जुन के पेड़ का, भीम से अम्लवेतस का, सिद्धर के तिलक से सिद्धर के पेड़ का और दूध पिलानेवाली धाय से धाय के पेड़ का क्या सादृश्य है ? सिवाय इसके कि कोश में एक शब्द दोनों का पर्यायवाची मिलता है ? इसे यदि किसी का जी खिलवाड कहने का करे तो उसका इसमें क्या दोष ? इस शब्दसाम्य के कारण कहीं-कहीं पर तो केशव के पद्य बिल्कुल पहेली हो गए हैं और खासकर वहाँ जहाँ उन्होंने सभंगपद श्लेष के द्वारा एक ही पद्य में दो-दो, तीन-तीन अर्थ ठूँमने का प्रयत्न किया है ।

‘जाको देन न चह बिदाई, पूछै केशव की कविताई’

का यही रहस्य है ।

हाँ, तो केशवदासजी में कलापक्ष अत्यन्त प्रबल है । उनकी बुद्धि प्रखर है और दरबारी होने के कारण उनका वाग्वेदग्ध्य ऊँचे दरजे का है । रामचंद्रिका सुन्दर और सजीव वार्तालापों से भरी हुई है । व्यजनाएँ कई स्थानों पर बहुत अच्छी हुई हैं पर वस्तु या अलंकार की, भाव की नहीं—

कैसे बँधायो ? जो सुन्दरि तेरी छुई दृग सोवत पातक लेखो ।

मंने (हनुमान ने) तेरी सोती हुई स्त्री को देखा भर था इस पाप से बाँधा गया हूँ परन्तु तेरी (रावण की) क्या दशा होगी जो पराई स्त्री को पापबुद्धि से हर लाया है; यह व्यजित है।

नए और लोकोपकारी विचारों की भी उन्होंने ने खूब उद्भावना की है। इसका सबसे अच्छा एक उदाहरण उस लथाड़ में है जो उन्होंने लव के मुँह से विभीषण को दिलाई है। जिस खूबी से रावण ने अगद को फोड़ने का प्रयत्न किया था उससे उनकी राजनीतिज्ञता का परिचय मिलता है। अपनी सी निपुणता के कारण वे वीरसिंहदेव का जुरमाना साफ कराने के लिए दिल्ली भेजे गए थे। राज-व्यवहार वे अच्छी तरह जानते थे। राज-सभा में रावण का आतक प्रतिहारी की इस भिडकी में अंकित है—

पढ़ै विरचि मौन वेद जीव सोर छड़ि रे,
कूबेर बेर कै कही न जच्छ भीर मडि रे।
दिनेस जाइ दूरि बैटु नारदादि संग ही,
न बोलु चंद मद बुद्धि, इद्रकी सभा नही ॥

जरा विषय के बाहर चला जा रहा था। संक्षेप में, अपन निरीक्षण से एकत्र की हुई सामग्रियों को विचारों के पुष्ट ढाँचे में ढालकर, उसे कल्पना का सौंदर्य देकर, तथा रागात्मिकता का उसमें जीवन फूँककर ही सफल कवि कविता का जीता जागता मनोहर रूप खड़ा कर सकता है। जिसमें ये सब बातें न होगी उसे यद्यपि हम कवि कहने से इकार न कर सके, तथापि सफल कवि कहने को बाध्य नहीं किए जा सकते। केशवजी में विचारों की पुष्टता है, कल्पना की उड़ान है, और यद्यपि रागात्मिकता का सर्वथा अभाव नहीं है फिर भी प्रायः अभाव ही सा है। निरीक्षण भी उनका एकदेशीय है जो मनुष्य के जीवन-व्यवहार ही से सम्बन्ध रखता है, मनुष्य की मनोवृत्तियों पर उनका उतना अधिकार नहीं है और प्रकृतिनिरीक्षण तो उनमें है ही नहीं। भाषा भी उनकी काव्योपयोगी नहीं है; साधुर्थ और प्रसाद गुण से तो जैसे वे खार खाए बैठे थे। परन्तु उनके नाम और उनकी करामात का ऐसा जादू है कि उन्हें महाकवि केशवदास कहे बिना जी ही नहीं मानता, यद्यपि कविता के प्रजातंत्र में 'महा' और 'लघु' के विचार के लिए स्थान नहीं है, क्योंकि कविता यदि सच्ची कविता है तो, चाहे वह एक पंक्ति हो या एक महाकाव्य, समान आदर की अधिकारिणी है और तदनुसार उनके रचयिता भी; वैसे तो महाकाव्य लिखनेवाले सैकड़ों महाकवि निकल

आयेंगे। परन्तु यदि आदत से विवश होकर इस उपाधि का साहित्य-साम्राज्य में प्रयोग आवश्यक ही हो तो उसे तुलसी और सूर के लिये सुरक्षित रखना चाहिए। हाँ, हिंदी के नवरत्नों में (कविरत्नों में नहीं) केशव का स्थान वाद-विवाद की सीमा के बाहर है क्योंकि साहित्य-शास्त्र की गभीर चर्चा के द्वारा उन्होंने हिंदी के साहित्य क्षेत्र में एक नवीन ही मार्ग खोल दिया, जिसकी ओर उनसे पहले लोगो का बहुत कम ध्यान गया था।

भूषण का असली नाम

भूषण को हृदयराम-सुत रुद्रराम सोलकी ने 'कवि-भूषण'† की उपाधि दी थी, जैसा कि शिवराजभूषण के इस दोहे से प्रकट है—

कूल मुलकि चितकूट पति साहस सील समुद्र ।

कवि-भूषण पदवी दयी हृदयराम-सुत रुद्र ॥ २८ ॥

इसके आधार पर यह भी विश्वास चला आ रहा है कि भूषण उनका असली नाम नहीं था, उपाधि मात्र थी। यदि वह बात सच है तो उनका नाम क्या था, यह जानने का आज कोई साधन नहीं है। इस सम्बन्ध में कुछ अनुमान अवश्य लगाए जा रहे हैं। सबसे नया अनुमान है कि उनका नाम मनिराम था। अपने 'भूषण-विमर्श' में पं० भगोरथप्रसाद दीक्षित ने यह अनुमान लगाया है। इस अनुमान का आधार है पं० बदरीदत्तजी पाडेय के 'कुमाऊँ का इतिहास' का यह कथन—‡

“कहते हैं कि सतारागढ़ साहू महाराज के राजकवि मनिराम राजा (उद्योतचंद) के पास अल्मोडा आए थे। उन्होंने राजा की प्रशंसा में यह कवित्त बनाकर राजा को सुनाया। राजा ने १०,०००) रु० तथा एक हाथी इनाम में दिया।

पुराण पुरुष के परम दग दोऊ कहत बेद बानी यूँ पढ गई।
वे दिवसपनि वे निशापति जोत कर काहूँ की बढाई ना बढ गई ॥
सूर्य के घर मे कर्ण महादानी भयो याहूँ सोच समझ चित्ता सो चढ गई।
अब तोहूँ राज बैठत उद्योतचंद चंद के कर्ण की किरण करेजे सो कढ गई ॥”

इस पर दीक्षितजी ने विवेचन किया है—“इस छंद में किसी कवि का नाम नहीं है। परन्तु प्रथम चरण में तीन अक्षर कम हैं। भूषण नाम में भी तीन ही अक्षर हैं अतः यह कहना अनुचित न होगा कि इस रिक्त स्थान पर

†—‘कवि-भूषण’ उपाधि का अर्थ ‘भूषण कवि’ नहीं, ‘कवियों का भूषण’ है।

‡—कुमाऊँ का इतिहास, पृ० ३०३।

से भ्रमवश भूषण नाम ही उड गया है। इसके अतिरिक्त सितारा-नरेश साहू महाराज के राजकवि भूषण ही थे और कोई दूसरा कवि उनके दरबार में न था। प्रायः सभी विद्वानों ने इस बात को स्वीकार किया है कि 'भूषण' तथा 'मतिराम' उद्योतचंद्र के दरबार में गए थे।[†]

परन्तु यह कवित्त वस्तुन भूषण का न होकर मतिराम का है। शिवसिंह सरोज में वह मतिराम के नाम से इस रूप में दिया गया है—

पूरन पुरुष के परम दृग दोऊ जानि
कहत पुरान वेद बानि जोरि रदि गई ।
कवि मतिराम दिनपति जो निशापति जो
दुहुँन की कीरति दिसन माँझ मढि गई ॥
रवि के करन भए एक महादानि यह
जानि जिय आनि चिता चित्त माँझ चढि गई ।
तोहि राज बठत कुमाऊँ उद्योतचंद्र
चंद्रमा की करक करेजे हू ते कढि गई ॥

हैं दोनों एक ही, पर पांडेयजी को जो कवित्त मिला उसमें स्मृति या लेख-दोष से थोड़ा सा अन्तर पड गया है।

दीक्षितजी से उनका 'भूषण-विमर्श' पाते समय जैसा मैंने उनसे सदेह प्रकट किया था, जान यह पडता है कि कहीं किसी ने मतिराम नाम को भ्रम से मतिराम पढ लिया। 'त' का 'न' पढा जाना बहुत संभव है और उत्तराखंड के पहाड़ों पर मतिराम नाम खूब चलता है, इसलिए इस भ्रम का हो जाना और भी स्वाभाविक है। अतएव यह निश्चय है कि मतिराम भूषण का असली नाम नहीं था। यह भी ध्यान देने योग्य बात है कि पांडेयजी ने 'कहते हैं' से आरम्भ कर उपर्युक्त कथन की पूर्ण सत्यता का उत्तरदायित्व अपने ऊपर नहीं लिया है और उसे किवदती ही माना है।

†—भूषण विमर्श, पृ० ५।

ऊपर का कवित्त दीक्षितजी के ग्रन्थ में कुछ सुधरकर आया है। प्रथम चरण में तीन नहीं, पाँच अक्षर कम हैं। परन्तु इससे उनके तर्क के बल में कोई कमी नहीं आती।

भूषण को शृंगारी कविता

भूषण को हम वीर रस के कवि के रूप में जानते हैं। (उस कवि-त्रयी (भूषण, सूदन और लाल) में वे प्रधान हैं जिसका काव्य हमें मध्ययुग के शृंगारी माधुर्य की अधिकता-जनित उकताहट से बचाने का काम करता है। उनकी ओजस्विनी कविता में वीर, रौद्र और भयानक रस की बड़ी भव्य व्यञ्जना हुई है। क्योंकि उन्होंने अपने काव्य के द्वारा एक ऐसे वीर के वीर-कर्मों का वर्णन किया है जिसके जीवन में इन रसों के उद्भावन के लिए वस्तुतः उपयुक्त आधार था। शिवाजी के चरित्र को देखकर उन्हें अपने अधिकांश प्रकाशित काव्य को रचने की प्रेरणा हुई थी। इसी प्रकार बुंदेला वीर छत्रसाल ने भी उनके थोड़े से काव्य के लिये आधार प्रस्तुत किया था। उनके “ताव दै दै मूछन कँगूरन पै पाँव दै दै अरिमुख घाव दै दै कूदि परे कोट मै”, “कत्ता की कराकनि चकत्ता को कटक काटि”, “भुज भुजगेस की बै सगिनी भुजगिनी सी खेदि खेदि खाती दीह दारुन दलन के” इत्यादि उत्कट काव्य के नमूनों के रूप में लोगों की जिह्वा पर अधिकार किए रहते हैं। शृंगार रस का सामान्यतया उनके साथ ध्यान भी नहीं आता।

परंतु एक पुराने हस्तलिखित कविता-संग्रह में, जिसके आदि अंत के पृष्ठ नष्ट हो गए हैं और इस कारण जिसके नाम, संग्रहकार, निर्माण-काल तथा लिपि-काल का कुछ पता नहीं चलता, भूषण के नाम पर शृंगार रस के २५ पद्य दिए गए हैं जो इस लेख के अंत में दिए जा रहे हैं। उनके शृंगार-संबन्धी ११ पद्य पं० विश्वनाथप्रसाद मिश्र आदि संपादक-पंचक की “भूषण-ग्रथावली” में भी दिए गए हैं। तीन पद्य दोनों में समान हैं। इस नवप्राप्त संग्रह में प्रायः सब रसों की कविता संगृहीत है किंतु अधिकता शृंगार रस की ही कविता की है। कविताएँ रसानुक्रम या विषयानुक्रम से नहीं, कवियों के अनुक्रम से दी गई हैं। भूषण की इन शृंगारी कविताओं के साथ साथ, जिनमें से कई में उनके नाम की छाप भी विद्यमान है, भूषण के कुछ प्रसिद्ध कवित्त भी इस संग्रह में दिए गए हैं जिनके प्रतीक ये हैं—(१) इंद्र जिमि जिमि (? जभ) पर,

(२) गरुड को दावा जैसे, (३) मालुवौ उजेनि, (४) बलक बुषारें (५) कत्ता की कराक दै, (६) भुज भुजगेस की । इससे पता चलता है कि 'भूषण' से सग्रह कार का अभिप्राय प्रसिद्ध भूषण से ही है । वह दो भूषण नहीं मानता । इन पद्यों को उसने भूषण का ही मानकर दिया है । इन श्रृंगारी पद्यों को भूषण-कृत मानने में कोई विशेष आपात्त भी नहीं उपस्थित होती ।

यद्यपि भूषण का वीर काव्य, विरल होने के कारण, अपने समय के श्रृंगारी काव्य से अलग और ऊपर उठा हुआ सा लगता है, फिर भी यह नहीं कहा जा सकता कि वे अपने समय की कवि-प्रथाओं से सर्वथा अपना सबंध-विच्छेद करने में समर्थ हुए थे । उस समय कवि-शिक्षा-साहित्य का निर्माण करना एक प्रथा सी हो गई थी । केशव, चिंतामणि और मतिराम का अनुसरण करते हुए कवि समुदाय अलंकार, रस, रीति आदि साहित्य-शास्त्र के विभिन्न अंगों के लक्षण लिखने और उनके उदाहरण प्रस्तुत करने में ही अपने कवि-कर्म का साफल्य समझता था । भूषण भी इसी वर्ग के कवि थे । उन्होंने तत्कालीन कवि परंपरा की शिक्षा पाई थी और उसी मार्ग का अवलंबन भी किया था ।

✓“शिवराज भूषण” की रचना उन्होंने कवियों के पथ का अध्ययन करके की थी—“समुभि कविन को पथ” । शिवाजी के चरित्र से प्रभावित होकर भी उनका हृदय में यह इच्छा नहीं हुई कि शिवाजी का चरित्र-ग्रंथ प्रबन्ध-काव्य के रूप में लिखा जाय । यदि भूषण ने ऐसा चरित्र-प्रबंध लिखा होता तो आज हिंदी-साहित्य में उनका स्थान कहीं ऊँचा होता । क्योंकि शिवाजी के जावनेतिहास से उनका पूरा परिचय था और कल्पना की उनमें कमी न थी जिससे उनके जीवन की ऐतिहासिक घटनाओं को वे जीती-जागती जीवनगाथा में गुफित करने में समर्थ हो सकते । शिवाजी चरित्र-काव्य के लिए प्रकृत नायक हैं । वे स्वभावतया सार्वभौम आकर्षण के केन्द्र हैं, जो प्रबन्ध-काव्य के नायक के लिए एक आवश्यक गुण हैं । उनके प्रति भूषण की भावना भी केवल हलकी चाटुकारिता अथवा स्वार्थमय कृतज्ञता की नहीं, किंतु उनके लोकानुरंजन-कारी गुणों से उद्भूत गंभीर मनोनिवेश की थी । इसी कारण उस समय के सामान्य कवियों की की हुई राजाओं की चाटुकारी उन्हें बाणी का कलक प्रतीत हुई जिसे उन्होंने शिवाजी की चरित्र-संबन्धी-घटनाओं पर काव्य रचकर धोने का प्रयास किया—

भूषण यो कलि के कविराजन राजन के गुण गाय हिरानी ।

पुण्यचरित्र सिवा-सरजे-सर न्हाय पवित्र भई पुनि बानी ॥

उनके नीचे दिए हुए एकश्लोकी शिवराजचरित्र से यदि इस बात का कुछ अनुमान लगाना उचित है कि शिवाजी का जीवनचरित्र उनसे कैसा बन पड़ता तो कहना पड़ता है कि सम्भवतः उनकी यह सम्भावित कृति साहित्य को एक अमूल्य भेंट होती—

जा दिन जनम लीन्हो भू पर भुसिल भूप
ता ही दिन जीत्यो अरि उर के उछाह को ।
छठी छत्रपतिन को जीत्यो भाग अनायास
जीत्यो नामकरन मे करन प्रवाह को ॥
भूषन भनत बाललीला गढ कोट जीत्यो
साहि के सिवाजी करि चहुँ चक्क चाह को ।
बीजापुर गोलकुडा जीत्यो लरिकाई ही मै
ज्वानी आय जीत्यो दिल्लीपति पातसाह को ।

मेरा यह अभिप्राय नहीं कि कवित्त के पूर्वार्ध में जो कल्पना की गई है वह प्रबन्ध के लिए उपयुक्त है, पर वह ऐतिहासिक तथ्य के साथ ऐसे क्रम और युक्ति से मिली है कि इस बात की आशा दिलाती है कि कवि सुगठित प्रबन्ध-कल्पना में भी समर्थ हो सकता था ।

परन्तु तत्कालीन प्रवृत्ति के प्रभाव में आकर उन्होंने ऐसा किया नहीं, प्रत्युत, शिवा ऐसे नायक के चरित्र को देखकर भी उनकी इच्छा हुई कि नाना प्रकार के अलंकारों (भूषणों) से अपने कवित्तो को भूषित करें और परिणाम-स्वरूप अलंकार-ग्रंथ “शिवराजभूषण” की रचना हुई:—

सिवचरित्र लखि यो भयो कवि भूषन के चित्त ।
भाँति-भाँति के भूषननि भूषित करौ कवित्त ॥
सुकविन हूँ की कछु कृपा समुझि कविन को पंथ ।
भूषन भूषनमय करत शिवभूषन शुभ ग्रंथ ॥

शिवराजभूषण शिवाजी की प्रशंसा में लिखा गया है सही, किंतु है वह मूलतः अलंकार-ग्रंथ । उसमें पहले अलंकारों के लक्षण लिखे गए हैं और फिर उनके उदाहरण-स्वरूप शिवाजी की प्रशंसा के पद्य दिए गए हैं ।

(इस ग्रंथ के अध्ययन से पता चलता है कि भूषण उतने अच्छे लक्षण-कार नहीं थे जितने अच्छे कवि । फिर भी उन्हें लक्षण-ग्रंथ बनाने का ही ध्यान आया । इससे यह स्पष्ट है कि सामयिक प्रवृत्ति का उनके ऊपर कितना अधिक प्रभाव था ।) अतएव यह भी असम्भव नहीं कि जैसे अलंकार-निरूपण के

लिये उन्होंने “शिवराजभूषण” की रचना की, वैसे ही रस-निरूपण के लिये भी कोई ग्रंथ लिखा हो जिसमें प्रचलित प्रथा के अनुकूल शृंगार-रसांतर्गत नायिका-भेद का विस्तार से वर्णन रहा हो। उपर्युक्त नवप्राप्त पद्य भी नायिका-भेद से सम्बन्ध रखते हैं। और ‘मुदिता बधू कहावती’^४, ‘लघु मान कहावें’^५, ‘गुरु मान कह्यो हैं’^६, ‘लच्छित हूँ मुगधा पहचानी’^{१३}, ‘उत्तिम कहावही’^{२१} के इन अंशों से तो यह स्पष्ट है कि ये किसी ऐसे ग्रंथ के अंश हैं जिसमें नायिका-भेद का वर्णन रहा हो। भूषण के रचे हुए सब ग्रंथ अभी तक उपलब्ध नहीं हुए हैं। शिवसिंहसरोज[†] में इनके भूषण-हजारा, भूषण-उल्लास और दूषण-उल्लास नामक ग्रंथों का उल्लेख है जिनका अब तक कोई पता नहीं चला है। हो सकता है कि भूषण-उल्लास और दूषण-उल्लास किसी बड़े लक्षण ग्रंथ ग्रंथवा लक्षण-सम्बन्धी योजना के अंग थे। इन्होंने बड़ी विस्तृत कविता की रचना की थी, इसका संकेत ‘हजारा’ नाम से मिलता है। सम्भवतः ‘हजारा’ में इनकी सब प्रकार की सुन्दर कविताओं का संग्रह रहा होगा। जान पड़ता है कि इन्होंने नवो रसों में सुन्दर काव्य की रचना की थी जिसका कुछ मान भी हुआ था। शिवसिंह सेंगर के अनुसार कालिदास द्विवेदी ने अपने संग्रह-ग्रंथ ‘हजारा’ के आदि में नवरस के सत्तर कवित्त इन्हीं के बनाए हुए लिखे हैं। ये सभी बातें इन पद्यों को भूषण-कृत मानने में सहायक होती हैं।

अनुमान होता है कि भूषण ने कवि-कर्म का आरम्भ शृंगारी कविता से ही किया होगा, जो परंपरावश लिखी होने तथा आरम्भिक रचनाएँ होने के कारण उतनी अच्छी नहीं बनीं। शृंगार की ही कविता से अपना अभ्यास आरम्भ कर वे सभवतः अच्छे कवि हुए। परन्तु आगे चलकर शिवाजी के वीर कर्मों से अतः प्रेरणा पाकर उनकी वाग्धारा दूसरी ओर मुड़ गई। उनके नए काव्य में यद्यपि शैली आलंकारिक ही रही किंतु विषय बदल गया। जहाँ अन्य लक्षणकार अलंकारों के उदाहरणों की रचना अधिकतर शृंगार की ही रचनाओं के रूप में किया करते थे वहाँ भूषण ने शिवाजी की उत्कट वीरता का आधार लेकर वीर, रौद्र और भयानक रस की ओजस्विनी कविता में उदाहरण प्रस्तुत किए। यही भूषण की विशेषता हुई, जिसके आगे उनका पुराना शृंगारी काव्य भुला दिया गया। यह भी संभव है कि यौवन-काल में घोर शृंगारी काव्य रचने का पीछे उनके हृदय में कुछ सकोच उत्पन्न हो गया हो और इसी कारण उन्होंने स्वयं ही वह परिस्थिति ला उपस्थित की हो

†—रूपनारायण पाण्डेय—शिवसिंहसरोज, पृष्ठ ४६४।

जिससे पीछे उनके शृंगारी काव्य का पूरा प्रचार न होने पाया हो तथा केवल वे ही पद्य अन्य साधनों से सुरक्षित रह पाए हो जो पहले ही लोगों में प्रचार पा चुके होंगे ।

औरगजेब के दरबार में हाथ धुलाकर कविता सुनानेवाली किवदंती में यदि कुछ सार है तो वह भी 'सकोच' वाले अनुमान को पुष्ट करती है । आजकल के कवियों को भी ऐसा सकोच हुआ करता है । अपने यौवन-काल की लिखी घोर शृंगारी कविताओं को फाड़ डालने की बात आजकल के एक प्रसिद्ध और प्रतिष्ठित कवि ने सनोष की साँस लेते हुए कही थी । परंतु साहित्य-प्रेमियों की आशा और अभिलाषा यही होनी चाहिए कि भूषण की सभी रचनाएँ प्राप्त हो जायें ।

भूषण के नवप्राप्त शृंगारी पद्य यहाँ दिए जाते हैं—

धाय नही घर माहि सुनौ पुनि सासु रिसाई है कैसे बुलैबौ ।
सग न नेक चलै ननदी रिपु जोवत साँझ समै को अन्हैबौ ॥
यद्यप जानति हौ कवि भूषन क्यों इनमै बसि कै जसु पैबौ ।
तद्यप चंद के पूजन कौ जमुनातट मोहि जरूर है जैबौ ॥ १ ॥

संगम कौ आगम भयौ है सुष रग गेहु,
घरी घरी दृगनि भरी सनेह काई है ।

जैसे कहूँ मीन जल सूषत मलीन तपै,
प्रेम के वियोग गति बाल की जनाई है ॥

जौ है नीकै सुषद सकेत मनभावते के,
भूषन सुकवि सो तौ ह्वौ कबहूँ न पाई है ।

आयौ है बसंत दल बिरल बिलोकि बन,
मदन की आगि उर मे उमगि आई है ॥ २ ॥

दूरि चितै जहँ मित्र कौ आनन कानन पास धर्यौ बिबि पानी ।
अभी (?) तबै भुजमूल भवै कवि भूषन आँगन मे अग्रानी ॥
अंग मरोरि निरग भरी त्रिबली उधरी न अली पहचानी ।
नेह दिषाय बिचक्षण कौ गहि गाढे सषी निज अंक मै आनी ॥ ३ ॥

मदिर न नाह औ न निकट ननद आजु,
औसर अनद नदनदन कौ ध्यावती ।

ऐहै मनमोहन लगैहै उर आपने सौ,
ह्वैहै हित मैं चित्त चैन यो बढावती ॥

है समीप सासु पै न नैन बलबेरन को,
 मुदित भई है मुदिता बधू कहावती ॥
 लोचन बिलोल कवि भूषन हिये अलोल,
 कामिनि कपोलन मे लोम उपजावती ॥ ४ ॥

पठई जितही तितही रजनी सजनी अपने हित ही तू भई ।
 अनतै रति कै रति आई इतै छतिया मे नषः छत छाप नई ॥
 बिथुरी अलकं सुथरो पलकै कवि भूषन मे मन ताप तई ।
 धुतई बतियाँ पतिआ मन की गति जानि परी पति पै न गई ॥ ५ ॥
 तेरो सुहाग बडा कहियै अपने कर पी गहनौ पहरावै ।
 धन्य तू माई बडाई सही सब या विधि सोई सनेह जनावै ॥
 मेरे ते बल्लभ दै कुच चदन वदन बिदु सोवै नव नावै ।
 अग प्रभा छिपि जैहै कहै कवि भूषन मोहि न भूषन भावै ॥ ६ ॥
 मानिनि के मन में मनमोहन माहन के मन मानिन भावै ।
 मान कियौ अनुमान विलोकनि आन तिया कौ जहाँ पिय ध्यावै ॥
 कत सुजान तहाँ कवि भूषन चूमन दै उह कोप छिमावै ॥
 केलि-कला हुलसी ततकाल मिली हँसि सो लघु मान कहावै ॥ ७ ॥
 लाल चहै चित चैन बिनै करि भाल मे चंदन चिन्ह लह्यौ है ।
 चदन रेष लषी उर माँह लषै पिय को तिय कोपु गह्यौ है ॥
 सौति की साल विसाल महा तहाँ देह दवानल दाह दह्यौ है ।
 मौन किये अभिमान हिये कवि भूषन सो गुरु मान कह्यौ है ॥ ८ ॥

बैठी गृहद्वार वार बाग न बिसारति है,
 बरस अनेक एक बासर गिनावती ।

आसन सुहात है न बासन तमोल चोवा,
 बोलति न बैन नही भूषन बनावती ॥

प्रेम के जनाये बहुँरचौ विसेष पैयै बलि,
 बस कर बालम बिरचि कौ मनावती ।

कहै कवि भूषन बिहाल तन कीन्हे बहुँ,
 बाला बिरहानल की ज्वाला सी जनावती ॥ ९ ॥

जान कह्यौ पिय आन पुरी कौ डरी तिय प्रान अचानक सोका ।
 बान घटा (?) कवि भूषन यौ जिमि भान लषि (?) लछि न कोक

नैनन नेह सलज्ज चितौनि सरोजमुखी तब भूमि बिलोका ।
पूछे कछु न कहे बतिया गति ता छिन स्याम पयानहि रोका ॥ १० ॥

लालन कै आगै रस पागै ललना अचेत,
लोचन चुवन लागे कैस कै सचाइहै ।
प्राननाथ रावरे हौ निश्चय पिया न कियौ
द्वैहै जलपान ओर अन्न पै न पाइहै ॥
कहै कवि भूषन सँदेसौ देह राषिवे कौ,
एक है उपाय नेह आपनौ जनाइहै ।
दीजै कठमाल सो बिलोकि रावरे की ठौर,
राज उठि भोर पूजि उर लपटाइहै ॥ ११ ॥

और के धाम मे स्याम बसे सिगरी रतिया तिय जागि बिताई ।
आजु सषी लपि लालन सौ हठ सी बतियाँ करि हौ कठिनाई ॥
आयौ हरी कवि भूषन भोर तौ दूषन देन कौ है ढिग ठाई ।
राषि उसासि कही न कछु असुवा जल सौ अँखियाँ भरि आई ॥ १२ ॥
बैठी सकेत किसोरी सषी बन सूनौ बिलोकत ही बिलषानी ।
पी बिनती मृग-सावक नैनि न बोली कछु न न बोली थिरानी ॥
गु जि उठे अलिपु ज तहा कवि भूषन श्रीण परी यह बानी ।
सोच भिद्यौ मन मोद ततच्छन लच्छिन हूँ मुगधा पहचानी ॥ १३ ॥
कै थौ अली न मँदेन कह्यौ कै उनै सो सकेत समै बिमरायौ ।
मो पति यौ तजियै अनुराग न नागर काहू निसा विरमायौ ॥
कारन कौन निवारन कौ कवि भूषन बेगि न बालम आयौ ।
नीरज नैनि के नीरज नैननि नीर सुनीर घुनी कौ सौ धायौ ॥ १४ ॥
जानौ नहीं अबही चतुरापन हाव न भाव भयौ जुवती कौ ।
नीबी गहरी रति मानौ नहीं कर सो गहि टारति हौ पर पी कौ* ॥
यद्यप मो गुण एक विभूषन तद्यप मो पर यो नित नीकौ ।
नाह को नेह सषी सुनिरी इमि संग सु मेरो तजै न घरी कौ ॥ १५ ॥
द्यौस निसाँ सषी मो मुष चाहै सराहै सदा सुषमा अँषिया की ।
जोबन-जोति तिहारी पियारि हरै दुष ज्यौ तम जोति दिया की ॥
जो उनि कौ कहिबौ कवि भूषन बातौ न चाहै बिरानी तिया की ।
रीझ कहौ अपने पिय की सपने हूँ न सूझ जौ और हिया की ॥ १६ ॥

*—संभवत शुद्ध पाठ 'कर पी कौ' होना चाहिये ।

अकुर भोग सजोग भयी कबहूँ न वियोग दवानल ज्वाला ।
 तापग फैलि रहे सर पल्लव फूल रही उर फूल की माला ॥
 सींचत नाह सदा कवि भूषन नीरस नेह स्वभाव कौ प्याला ।
 श्रीफल आब सुहाग के बाग मै मानौ महा सुष बेलि है लाला ॥१७॥
 बोलन* व्यगि न जानति हौ न बिलोल विलोकनि मे चतुराई ।
 हास विलास प्रकास कि केलि मे षेलि विसेप न आहि छिठाई ॥
 भूषन की रचना कवि भूषन जद्यप हौ सिषऊँ चतुराई ।
 तद्यप नाह कौ नेहु सषी तजि मोहि न और तिया मन भाई ॥१८॥

पायन परत हरि पाए न मन तिहारे
 काहे दृग तारेहू ललाई दीजियतु है ।
 कारन बिनाहूँ तू करेरी अकरन लागी
 मन मूढता कहू बढाय लीजियतु है ॥
 बातै सरकसी रसहू मे कवि भूपन तौ
 बालम सौ बौरी बरकसी कीजियतु है ।
 कैसे हून बोध तेरै सील को न सोध है री
 ऐसे प्यारे प्रीतम सौ क्रोध कीजियतु है ॥ १९ ॥
 कत जागि जामिनि सकाम ठौर ठौर बसि
 आए भोर और कामिनि सौ रति मानि कै ।
 तहाँ कोप कामिनी जनायौ हँ चलायौ बान
 नैन छोर द्वार तिरछौ है ठानि ठानि कै ॥
 एते बीच स्याम लै मनैबे के किए लै बैन
 तिहि सुढरघौ है बैन प्रीति पहिचानि कै ।
 कहै कवि भूषन ततछन लगाय अंक
 मानद सौ आनद बढायौ सुष सानि कै ॥ २० ॥
 जद्यपि बिहारी और मादिर तै आए भोर
 उरज की छाप उर और छवि पावही ।
 तद्यप सुचैन वाहि प्रीतम को बैन चाहि
 सुधा सौ लपेटे बैन आवत सुभावही ॥
 लोचन विलोल ज्यौ विरोचन उए है कौल
 उठी लात बोल अंकमालिका लगावही ।

*—हस्तलेख मे पाठ—बोलि न ।

कहै कवि भूषन भई है कुलभूषन ए
 भनगुण भामिनि ते उत्तिम कहावही ॥ २१ ॥
 जाति उहै ब्रजचंद समीप जहाँ घन कुज की कुज गली है ।
 चदमुषी पहरे सित चोल हँमै हिय हू मुकता अवली है ॥
 चदकला सि पुरी कवि भूषन वाहि चहू रूप चून कली है ।
 चद उदै तकि चदन देति न चंद्रप्रभा सिवराज चली है ॥ २२ ॥
 इस सग्रह में शृंगार रस के ये तीन पद्य और हैं जो प० विश्वनाथ
 मिश्र आदि की ग्रंथावली से पहले ही प्रकाशित हो चुके हैं—
 मेरु का सोनौ कुबेर की सपति ज्यौ न घटे बिधि रात अमा की ।
 नोरधि नोर कह कवि भूषन छारव छीर छमाहै छमा की ॥
 प्रीति महेस उमा को महारस रीति निरतर राम रमा की ।
 एन चलाए चले भूम छाडि कठोर क्रिया जो तिया अधमा की* ॥ १ ॥
 मेचक कवच साजि बाहन बयारि बाजि,
 गाढे दल गाजि रहे दारघ बदन के ।
 भूषन भनत समसेर सोई दामिन है,
 हेतु नर कामिनी के मान के कदन के ॥
 पैदरि बलाका धुरवान के पताका गहे,
 घेरियत चहूँ ओर सूने ही सदन के ।
 ना कर निरादग पिया सो मिलु सादर,
 ये आए बीर बादर बहादर मदन के† ॥ २ ॥
 भेटि सुरजन तोहि भेटि गुरजन लाज,
 पंथ परिजन को न त्रास जिय जानी है ।
 नेह ही को तात गुन जीवन सकल गात,
 भादौ तमपुजन निकुजन सकानी है ॥
 सावन की रैन कवि भूषन भयावनी मै,
 भावत सुरति तेरी सकहू न मानी है ।
 आज रावरे की यहाँ बातें चलिबे की मीत,
 मेरे जान कुलिस घटा घहरानी है‡ ॥

*—विश्वनाथप्रसाद मिश्र—भूषणग्रन्थावली, पृ० ३०६ ।

†—वही, पृ० १२५-२६ । अन्य प्रकाशित शृङ्गारी कविताओं के लिए देखिए वही, पृ० १२४-१२७ ।

‡—विश्वनाथप्रसाद मिश्र, पृ० ३०६ ।

शृंगार रस की कविता के अतिरिक्त एक शांत रस, एक बीभत्स रस और एक शिवा-प्रताप-वर्णन का, इस प्रकार भूषण के तीन कवित्त इस संग्रह में और दिए गए हैं जो नीचे दिए जाते हैं—

जिते मनि* मानिक है जोरे जनि जानिक है,
धरा कै धराय फेरि धराई धराइबी ।
देह देह देह फरि पाइ है न ऐसी देह,
जानिए न कौन भाँति कौन जोनि जाइबी ॥
एक भूष राषि भूष राषै मति भूषन की,
सोई भूषि राषि जानि भूषन बनाइबी ।
गगन के गन नग गनन न देह नग,
नगन चलेगे साथ नगन चलाइबी ॥ १ ॥
नगर नगर पर तषत प्रताप धुनि,
गाढेन गढन पर सुनि अवाज की ।
पड नौउ षड पर डंड सातौ दीप पर,
उदित उदित पर छामनी जिहाज की ॥
नृपति नृपति पर धामिनी पुमानी जू की,
थल थल ऊपर बनि है कविराज की ।
नग नग ऊपर निसान सोहै जगमग,
पग पग ऊपर दुहाई सेवराज की ॥ २ ॥
सभाजी कौ जीत्यौ साल भैर कौ सबद सुनि,
नर कहा सूरन के हिये धरकत है ।
देवलोक हूँ मै अजौ मुगलन दिल अजौ,
सरिजा के सूरन के षग षरकत है ॥
भूषन भनत देषौ भूतन के भौनन मे,
ताके चद्रावतन के लोथि लरकति है ।
कोहन लपेटे अधकारे परनेटे एजु,
रुधिर लपेटे पटनेटे फरकत है† ॥ ३ ॥

*—हस्तलेख मे 'मन' ।

†—यह शिवाबावनी के २४वे और २५वे कवित्तो से कुछ कुछ मिलता है ।

मूल गोसाईं-चरित और पं० रामनरेश त्रिपाठी

कुछ समय से पंडित रामनरेशजी त्रिपाठी गोस्वामी तुलसीदास पर एक ग्रंथ प्रस्तुत कर रहे हैं, जिसका नाम है 'तुलसीदास और उनकी कविता'। इस ग्रंथ के दो भाग प्रकाशित हो चुके हैं, तीसरे के शीघ्र प्रकाशित होने की आशा दिलाई गई है।* इसके पहले भाग में बेणीमाधव के 'मूल गोसाईं-चरित' की खूब आडे हाथों खबर ली गई है, और इसी प्रसंग में बाबू श्यामसुंदरदास के और मेरे ग्रंथ 'गोस्वामी तुलसीदास' पर भी तीव्र आक्षेप किए गए हैं। पहले पहल ये आक्षेप त्रिपाठीजी ने रामचरित-मानस की अपनी टीका की भूमिका से किए। उसी समय के आस-पास उन्होंने 'बीणा' में भी उस अंश को छपवाया, जिसमें ये आक्षेप हैं, और फिर १९३७ में इस बृहद् ग्रंथ में, जिसमें उन्हीं के कथनानुसार उनकी टीका की भूमिका सशोधित और परिवर्धित होकर आई है, उन आक्षेपों को दुहराया।

त्रिपाठीजी के आक्षेप इतने निस्सार हैं कि उस समय उनका उत्तर देना हमने समय का अपव्यय समझा। परंतु अभी 'सनाद्य-जीवन' में श्रीयुत दीनदयालजी गुप्त का एक लेख छपा है, जिसमें उन्होंने त्रिपाठीजी के कुछ आक्षेपों को प्रमाण मानकर दुहराया है। जब एक युनिवर्सिटी-अध्यापक भी त्रिपाठीजी के इन कथनों को प्रमाण मानकर चल रहे हैं, तब यह स्पष्ट जान पड़ता है कि त्रिपाठीजी के कथनों की असत्यता प्रदर्शित करना आवश्यक है।

हमारा सबसे पहला दोष त्रिपाठीजी यह मानते हैं कि हमने 'मूल-गोसाईं-चरित' को अपने ग्रंथ के लिये आधार बनाया है। इसमें सदेह नहीं कि उस ग्रंथ के निर्माण के लिये जो सामग्री आधार मानी गई है, उसमें 'मूल गोसाईं-चरित' भी है। यही नहीं, 'मूल गोसाईं-चरित' जीवनी-निर्माण के क्षेत्र में पाँव रखने के लिये और सामग्री की अपेक्षा दृढ़ आधार माना गया है, क्योंकि गोस्वामीजी के जीवन की घटनाओं के यथाक्रम वर्णन की ओर

*—इस ग्रंथ के तीनों ही भाग प्रकाशित हो चुके हैं।

‘मूल गोसाई-चरित’ और सब सामग्री से अधिक अग्रसर है, तथा गोसाईंजी के लगभग समकालीन होने का उसका दावा है, जो सर्वथा बनावटी भी नहीं लगता। इसीलिये हिंदी के प्रसिद्ध इतिहासज्ञ पं० गौरीशंकर-हीराचंद ओझा ने भी कहा था—“बाबा वेणीमाधवदास के लिखे हुए जीवन-चरित के आधार पर गोस्वामीजी का जीवन-चरित लिखने की बड़ी आवश्यकता है।”*

परंतु त्रिपाठीजी का अभिप्राय इतना ही नहीं है। “उन्होंने (बाबू श्याम-सुंदरदासजी और मैंने) ‘मूल गोसाई-चरित’ के आधार पर एक भारी पुस्तक ही रच डाली है।” कहकर वे ध्वनित यह करना चाहते हैं कि केवल इसी के आधार पर हमारा ग्रंथ रचा गया है, और इसमें दी हुई बातें हमारे ग्रंथ में ज्यो-की-त्यो मान ली गई हैं। सभवतः यही कारण है कि उन्होंने अपने इस ग्रंथ में हम लोगों को लेखक नहीं माना है, और जहाँ-जहाँ हमारा उल्लेख किया है, “सपादक-द्वय” कहकर हमें याद किया है। लेख के कच्चे रूप में शायद उन्होंने “सपादक-द्वय ने लिखा है” के स्थान पर “सपादक-द्वय न सपादित किया है,” लिखकर आजमा देखा हो कि कैसा लगता है। पर किसी तरह हिंदी-जगत् इस अजमत से वंचित रह गया। उनका अभिप्राय यह जान पड़ता है कि जिस जीवनी को वेणीमाधवदास ने पद्य में लिखा है, गद्य में हमने उसका केवल सपादन कर दिया है। परंतु त्रिपाठीजी यदि जीवन-सामग्रीवाला अध्याय अच्छी तरह पढ़ते, तो उन्हें पता चलता कि न तो हमने अपना ग्रंथ केवल ‘मूल गोसाई-चरित’ ही पर अवलंबित किया है, और न उसकी सब बातें प्रामाणिक ही मानी हैं। यह बात उस अध्याय में पूर्णतया स्पष्ट कर दी गई है। उसके अंत में हमने स्पष्ट लिखा है—“तुलसीदास के जीवन की जो कुछ सामग्री आज तक उपलब्ध है, उसका उल्लेख ऊपर कर दिया गया है। इसी के आधार पर उनके जीवन का पुनर्निर्माण करना होगा, जिसका प्रयत्न आगे के पृष्ठों में किया जाता है।”† इस सामग्री में ‘मूल गोसाई-चरित’ के अतिरिक्त गोसाईंजी की आत्मचरितमय कविता, नाभादासजी का छप्पय, प्रियादासजी की टीका आदि भी सम्मिलित हैं। यह सामग्री ज्यो-की-त्यो नहीं ग्रहण कर ली गई। उसके आधार पर गोसाईंजी के जीवन का पुनर्निर्माण किया गया है। ‘मूल गोसाई-चरित’ में तो अपने ढंग से पूरी जीवनी विद्यमान है, यदि हमें उसे ही पूरा ग्रहण करना होता, तो पुनर्निर्माण की

*—नागरोप्रचारिणी पत्रिका, भाग ८, पृष्ठ ५१।

†—गोस्वामी तुलसीदास, पृ० २३।

आवश्यकता ही क्या रहती। और, ग्रंथ को आगे पढ़कर कोई भी यह देख सकता है कि वेणीमाधवदास की कही हुई प्रत्येक बात स्वीकार नहीं की गई है। जो बात जाँच में ठीक नहीं उतरती, वह सच्ची नहीं मानी गई। इस सब में और विद्वानों की सम्मति से भी लाभ उठाया गया है। और, असल बात तो यह है कि मूल-चरित की जिन बातों का खडन करते हुए त्रिपाठीजी ने उसे अप्रामाणिक माना है, एकाध को छोड़कर, उन सबका खडन हमारे ग्रंथ में विद्यमान है।

आगे चलकर त्रिपाठीजी ने हमारे ग्रंथ से यह उद्धरण दिया है—

“पंडित रामकिशोर शुक्ल को वेणीमाधवदास की प्रति कनक-भवन (अयोध्या) के महात्मा बालकराम विनायकजी से प्राप्त हुई थी। महात्मा जी की कृपा से उनकी प्रति देखने का हमें भी सौभाग्य मिला है। जिस प्रति से यह प्रति लिखी गई थी, वह मौजा मरुव, पोस्ट ओवरा, जिला गया के प० रामाधारी पांडेय के पास है। पांडेयजी ने लिखा है कि यह प्रति उनके पिता को गोरखपुर में किसी से प्राप्त हुई थी। तब से वह उनके यहाँ है, और नित्यप्रति उसका पाठ होता है। पांडेयजी इस प्रति को पूजा में रखते हैं। इससे वह बाहर तो नहीं जा सकती, परंतु यदि कोई उसे वहाँ जाकर देखना और जाँचना चाहे, तो ऐसा कर सकता है। जाँच कराने से ज्ञात हुआ है कि यह प्रति पुराने देशी कागज पर देवनागरी अक्षरों में लिखी है। इसमें “६॥ x५॥” के आकार के ५४ पृष्ठ हैं। प्रत्येक पृष्ठ में १२ पवित्या हैं।”

और इस पर यह टिप्पणी जड़ी है—

“इतना विवरण मिलने पर भी यह जानना अभी शेष ही है कि उक्त महात्माजी को वह प्रति कैसे प्राप्त हुई? क्या वह गया गए थे, और स्वयं उन्होंने उसकी नकल की थी? वह पुस्तक तो पूजा में रहती है, कहीं बाहर जा नहीं सकती, फिर वह कनक-भवन (अयोध्या) तक कैसे पहुँची? असली प्रति भी तो अभी किसी ने नहीं देखी है। केवल पत्र-द्वारा उसके पत्रों की लबाई-चौड़ाई मंगा ली गई है।”

क्या विनायकजी गया गए थे?—यह त्रिपाठीजी ने खूब कहा! उस समय भी लोग गया जाना नहीं छोड़ते थे, जब समझा जाता था कि जो गया गया, सो गया, और अब तो रेल, मोटर इत्यादि एक स्थान से दूसरे स्थान को आने-जाने के कई साधन सुलभ हो गए हैं। सोरों तक तो त्रिपाठीजी आदि भी हो आए हैं, तब विनायकजी के गया हो आने में क्या अड़चन है? उक्त पुस्तक की नकल अयोध्या में कैसे विद्यमान है?—इस प्रश्न का

कोई स्वीकार-योग्य हल त्रिपाठीजी को नहीं सूझता। वह उस विस्मृतनामा, किंतु प्रख्यात महापुरुष की भाँति हँरत में है, जिसने छत पर उपले पथे देख-कर आश्चर्य के साथ पूछा था—“यह देखो, छत पर गाय गोबर कैसे कर आई ?” और देखिए, “जाँच कराने से ज्ञात हुआ है” के माने “पत्र द्वारा पत्रों की लबाई-चौड़ाई मँगा ली गई है” त्रिपाठीजी ने कैसे लगा लिए, यह त्रिपाठीजी ही हमें बताने की कृपा करें। “असली प्रति भी तो अभी किसी ने नहीं देखी है” कहने की गल्ती भी त्रिपाठीजी से न हुई होती, यदि हमारे ग्रंथ के जीवन-सामग्रीवाले अध्याय को उन्होंने भली-भाँति पढ़ा होता। उसमें हमने स्पष्ट लिखा है—“इस मूल-चरित की पूरी प्रतिलिपि, जो प० रामाधारी पांडेय की (प्रति की) ठीक नकल है, इस पुस्तक के दूसरे परिशिष्ट में दी जाती है।” क्या यह केवल पत्र-द्वारा लबाई-चौड़ाई मँगा लेना है ? क्या बिना मूललिपि के देखे उसकी ठीक नकल होना संभव है ? क्या ‘जाँच कराने से यह स्पष्ट नहीं है कि प० रामाधारी पांडेय की ही बात का विश्वास नहीं कर लिया गया है ? किंतु आजकल के खोजियो को सोचने-समझने की फुर्सत कहाँ, उन्हें तो बस लिखना है।

एक बात और यहाँ लिख दें। प० रामकिशोर शुक्ल के द्वारा नवल-किशोर-प्रेस की रामायण के साथ ‘मूल गोसाई-चरित’ के प्रकाशित होने पर बाबू श्यामसुंदरदास ने उसके विषय में बड़ी छान-बीन की, और बहुत-से हिंदी-साहित्यिकों की सम्मतियाँ माँगी। उसका परिणाम उन्होंने नागरी प्रचारिणी पत्रिका के सातवें और आठवें भाग में प्रकाशित किया था। जैसा उन्होंने आठवें भागवाले लेख में लिखा है, उन्होंने एक विश्वस्त व्यक्ति को उस पुस्तक की जाँच करने और उससे छपी प्रति का मिलान करने के लिये प० रामाधारी पांडेय के यहाँ भेजा था। प० रामनरेश त्रिपाठी तो इस बात को मानेगे नहीं, क्योंकि हमारे ग्रंथ को वे भारीभरकम ग्रंथ मान चुके हैं, पर जैसा बाबू श्यामसुंदरदास ने पुस्तक की भूमिका में लिखा है, हिंदुस्तानी एकेडेमी तुलसीदास पर एक छोटा ग्रंथ चाहती थी, और उसकी इच्छा के अनुसार बने हुए ४० पृष्ठों के दो परिशिष्टों-सहित २५० पृष्ठों के स ोटे ग्रंथ में आवश्यकता-वश सब बातें संक्षेप में कहने का प्रयत्न किया गया है। पर त्रिपाठीजी का तो कर्तव्य था कि तीन भागों में विभक्त, १२०० से अधिक पृष्ठोंवाला, अपना बृहत्काय ग्रंथ लिखने के पहले ‘मूल गोसाई-चरित’-सबधी सारी सामग्री पढ़ लेते। ऐसा करना तो रहा दूर, उन्होंने उस ग्रंथ का एक अध्याय भी अच्छी तरह नहीं पढ़ा, जिसकी उन्होंने इतनी तीव्र आलोचना की है।

आगे चलकर त्रिपाठीजी पृष्ठ ७६ पर लिखते हैं—“उक्त विद्वान् सपादक-द्वय ने पृष्ठ २१ पर यह भी लिखा है (‘लिखा है’ से उनका अभिप्राय है- ‘सपादित किया है’) कि ‘मूल गोसाई-चरित’ से इस बात का संकेत मिलता है कि गोसाईजी से वेणीमाधवदास की पहली भेट सवत् १६०६ और १६१६ के बीच में हुई थी। संभवतः इसी समय वे उनके शिष्य भी हुए हों।” इत्यादि।

इस पर आश्चर्य प्रकट करते हुए त्रिपाठीजी ने टिप्पणी की है कि “मैंने मूल-चरित को कई बार पढ़ा है, मुझे तो कहीं यह आभास नहीं मिला कि तुलसीदास से वेणीमाधवदास की भेट सवत् १६०६ और १६१६ के बीच (मे ?) हुई थी।”

यदि यह कथन किसी सामान्य व्यक्ति का होता, तो इसके लिये स्थान था, क्योंकि हमारे ग्रंथ में उस स्थल का निर्देश करने से रह गया है, जिससे यह आभास मिलता है। परंतु त्रिपाठीजी-सरीखे सज्जन, जिनका दावा है कि “मैंने उसे (‘मूल-गोसाई-चरित’ को) ध्यान से पढ़ा है, उसके एक एक शब्द और महावरो (?) पर विचार किया है” (पृष्ठ ७५), ऐसा कहें तो, आश्चर्य की बात है। इससे उनके दावे की असलियत खुल जाती है। यदि उन्होंने मूल-चरित के एक एक शब्द पर विचार किया होता, तो उन्हें यह पता लगाने में कठिनाई न होती कि १६०६ और १६१६ की घटनाओं के बीच के इस स्थल से हमने यह संकेत पाया है—

इमि जादव माधव बेनि उभय

सब रंग - रंगे सत्संग - पगे ,
 अहमादि कुनीद-सुषप्ति जगे* ।

वे चाहे हमारे अर्थ से सहमत न होते, किंतु यदि सचमुच उन्होंने मूल-चरित के एक-एक शब्द पर विचार किया होता, तो इतना तो उन्हें स्पष्ट हो ही जाता कि ‘माधव बेनि’ से वेणीमाधव अर्थ निकल सकता है।

इस पर एक और प्रश्न त्रिपाठीजी ने पूछा है— ‘यह कैसे विदित हुआ कि वह शिष्य भी हुए, और शिष्य होने के बाद लगातार ६४ या ७० वर्षों तक भी रहे (पृष्ठ ७६) ।” आक्षेप-कामी त्रिपाठीजी ने “संभवतः इसी समय वे उनके शिष्य भी हुए हैं।” में “संभवतः” शब्द की ओर ध्यान नहीं

दिया। यदि दिया होता, तो पता चलता कि यह हमारा अनुमान है, और जितना तर्क उस पर अवलम्बित है, सब उसी की कोटि का है। परन्तु यह अनुमान सर्वथा निराधार नहीं। इसके आधार है शिवसिंह-सरोज के ये कथन— “यह महात्मा गोस्वामी तुलसीदासजी के शिष्य उन्हीं के साथ रहते रहे हैं।” इनके जीवन-चरित्र की पुस्तक वेणीमाधवदास पसका ग्रामवासी ने, जो इनके साथ-साथ रहे, बहुत विस्तार-पूर्वक लिखी है। उसके देखने से इन महाराज के सब चरित्र प्रगट होते हैं।” ‘सरोज’-कार का अभिप्राय यह जान पड़ता है कि वेणीमाधवदास को गोसाईंजी के सब चरित्र लिखने के लिये उनका आवश्यक ससर्ग प्राप्त था, अर्थात् उनके साथ वेणीमाधवदास का साहचर्य थोड़े काल का नहीं, दीर्घकालीन था। शिवसिंह ने उन्हें गोसाईंजी का शिष्य बनलाया है, और उनके साथ दीर्घकालीन संपर्क की वज्रजना की है। स० १६०६ और १६१६ के बीच उनका गोसाईंजी की शिष्यता स्वीकार करना इन बातों के साथ ठीक बैठ जाता है।

अब जरा उन तर्कों की बानगी देखिए, जिनके द्वारा त्रिपाठीजी ने ‘मूल गोसाईं-चरित’ को सर्वथा अप्रामाणिक मिट्ट किया है। हमारा यह आग्रह नहीं कि ‘मूल गोसाईं-चरित’ सर्वथा सिद्ध प्रामाणिक ग्रंथ है। हाँ, यह आग्रह अवश्य है कि सार-हीन तर्कों के कारण वह अप्रामाणिक नहीं माना जाना चाहिए। उसकी प्रामाणिकता में सबसे पहली आपत्ति त्रिपाठीजी को यह है कि वेणीमाधवदास केवल भट्टा ‘तुकरक’ है, “जिसे न छद्म का ज्ञान था, न व्याकरण का, और न वह तुक ही मिला सकता था।” जो व्यक्ति इतने दीर्घकाल तक तुलसीदास के साथ रहकर भी कवि नहीं बन सका, “उसके कथन का क्या प्रमाण होगा ?”

किसी के कथनों की प्रामाणिकता की कवि त्रिपाठीजी ने यह नई कसौटी चलाई है। इतिहासकारों की जान अब साँसत में है, बेचारे कहाँ जायँगे। और, त्रिपाठीजी की बात को तो कोई अब अप्रामाणिक बता ही नहीं सकता, क्योंकि वे अच्छे कवि हैं। चलो, अच्छा हुआ। भूभट्ट हटा, त्रिपाठीजी जो कुछ लिखेंगे, सब इतिहास हो जायगा।

हाँ, त्रिपाठी जी इतना अवश्य भूल जाते हैं कि साधु-संत कविता करना सिखाने के लिये नहीं, उनकी आध्यात्मिक उन्नति कराने के लिए चले मूड़ते हैं। इसलिए यदि वेणीमाधवदास अच्छे कवि नहीं हो सके, तो न गोस्वामी जी की गुरुता में उससे कोई कमी आती है, और न वेणीमाधवदास की शिष्यता में। मध्ययुग में ऐसे साधु-संतों की कमी नहीं, जिन्होंने पद्य-रचना तो की है,

पर उसमें न काव्य-सौंदर्य है और न भाषा की स्वच्छता । और, बेडगे तथा बेनुके छंदों में होने के कारण कोई भी बात या जीवनी भूठी नहीं हो जाती ।

त्रिपाठी जी ने आगे लिखा है कि तुलसीदास के ससर्ग से प्राप्य कविजनो-चित गुणों को न ग्रहण कर वेणीमाधवदास “तुलसीदास की डायरी लिखा करता था, यह कहाँ तक विश्वासनीय माना जायगा ? हिन्दू-साधुओं में कभी डायरी लिखने लिखवाने की चाल सुनी नहीं गई । फिर बाबा वेणीमाधवदास को यह प्रवृत्ति कैसे हुई ? तुलसीदास तो हमेशा निस्संग जीवन पसंद करनेवाले व्यक्ति थे ; स्तुति-प्रार्थनाओं से प्रसन्न होनेवाले देवता ही उनके पहरेंदार थे, उनको बाबा वेणीमाधवदास-जैसे तुकरक प्राइवेट सेक्रेटरी की क्या आवश्यकता थी ?”

यह ठीक है कि हिन्दू-साधु अपनी डायरी लिखते-लिखवाते न थे, परंतु यह कदापि यथार्थ नहीं कि श्रद्धालु भक्त या शिष्य अपने गुरु या श्रद्धा-भाजन की जीवनी लिखा ही नहीं करते थे । सवत् १६६४ में जैन गुरु हीरबिजय सूरि की जीवनी उन्हीं के समय में जगद्गुरु काव्य के नाम से पद्मसागर गणि ने संस्कृत में लिखी । सवत् १६४५ में अनंतदास ने कबीर, नामदेव, त्रिलोचन, रैदास, पीपा आदि संतों की परिचयियाँ हिंदी में लिखी । सवत् १६३२ में रूपदास ने अपने गुरु सेवादास की परिचयी लिखी जिसमें उनके विहार (पर्यटन) का पूरा-पूरा वर्णन है ।

हाँ, यह बात अवश्य है कि ऐसे लोग तथ्यों से दूर भी हट जाते हैं । वे गुरु-महिमा का गान ही विशेषकर अपना कर्तव्य समझते हैं । महात्माओं के विषय में कई अलौकिक और चमत्कारी बातें सहज ही फैल जाया करती हैं, और शिष्य-समुदाय उन पर शीघ्र विश्वास कर बैठता है । सत्रहवीं शताब्दी के परम श्रद्धाशील, गुरु-भक्त शिष्य वेणीमाधवदास में इस बात का पाया जाना कोई आश्चर्य की बात नहीं । त्रिपाठी जी ने ठीक लिखा है कि सम्राट् जॉर्ज पंचम से गांधी जी की भेंट के सम्बन्ध में विचित्र गपपटक तैयार की जा सकती है । पर वह गपपटक जिसने लिखी है, उसकी मानी जायगी या नहीं ? और, कई सौ वर्षों बाद वह इस बात का प्रमाण मानी जायगी या नहीं कि सम्राट् जॉर्ज पंचम की गांधी जी से भेंट हुई थी । वेणीमाधवदास सरीखे श्रद्धालु शिष्य से वैज्ञानिक अर्थ में इतिहास की आशा करना व्यर्थ है । वह इतिहास नहीं पुराण लिख सकते थे जिससे यदि कोई प्रयत्न-पूर्वक ढूँढ़े तो इतिहास निकाला जा सकता है । जिसके दिव्य पहरेंदार हों उसे अदिव्य सेक्रेटरी

रखने की जरूरत हो सकती है या नहीं, यह त्रिपाठी जी ही जाने । पर प्रस्तुत समस्या के हल के लिये इसका उत्तर आवश्यक नहीं ।

त्रिपाठी जी कहते हैं, 'मूल गोसाई-चरित' इसलिये भी अप्रामाणिक है कि उसमें 'बुलाहट' शब्द का प्रयोग हुआ है । वह लिखते हैं—हमें इस 'बुलाहट' के 'हट' को देखकर सदेह हुआ था । क्योंकि हट-प्रत्यय-युक्त शब्द, जैसे घबराहट, मुसकाहट, चिल्लाहट आदि, बहुत प्राचीन नहीं हैं । कम से कम मुझे किसी प्राचीन कवि की कविता में अभी तक नहीं मिले । हिंदू-विश्व-विद्यालय के हिंदी अध्यापक आचार्य रामचंद्र शुक्ल को मने पत्र लिखकर और फिर मिल कर भी पूछा । वह भी 'हट' को प्राचीन नहीं मानते ।”

आचार्य शुक्लजी को त्रिपाठी जी व्यर्थ ही सान रहे हैं, और अपनी प्रमाण-हीन, व्यक्तिगत राय का उत्तरदायित्व उनके सिर थोप रहे हैं । शुक्लजी ने जिस अर्थ में 'आहट' (त्रिपाठी जी के 'हट') प्रत्यय को नवीन बताया होगा वह त्रिपाठी जी की समझ में आया ही नहीं । सभी लोग इस प्रत्यय को इस अर्थ में आधुनिक समझते हैं कि यह प्रत्यय अधिकतर खड़ी बोली में प्रयुक्त होता है । खड़ी बोली आजकल की विशेषता है । जिस अधिकता के साथ वह आजकल साहित्य में व्यवहृत होती है, उतनी प्राचीन काल ने नहीं । परन्तु इसका यह अभिप्राय नहीं कि यह प्रत्यय पुराना नहीं । खड़ी बोली ही में नहीं, गढ़वाली बोली में भी, जिस पर मुसलमानी प्रभाव बहुत कम पड़ा है यह प्रत्यय 'आट' के रूप में विद्यमान है जैसे घबराट (घबराहट) गगड़ाट (गड़गड़ाहट) फफड़ाट या फड़फड़ाट (फड़फड़ाहट) इत्यादि । कभी-कभी ब्रजभाषा में भी इसका प्रयोग हो जाया करता था । कम से कम इसका तो स्पष्ट प्रमाण मिलता है कि गोस्वामी जी के शिष्य वेणोमाधवदास के समय में इस प्रत्यय का प्रयोग होता था । वेणोमाधवदास (स० १६५५-१६८६ के लगभग—'सरोज') के समकालीन ब्रजभाषा के प्रसिद्ध कवि बिहारी (स० १६६६-१७२०—शुक्लजी) ने इस प्रत्यय का प्रयोग किया है । विश्वास न हो तो ये प्रमाण प्रस्तुत हैं—

कुंज भवन तजि भवन कौ

चलियै नद किशोर,

फूलति कली गुलाब की,

चटकाहट चहुँ ओर ॥ ८४ ॥

खरे अदब इठलाहटी

उर उपजावति चासु,

दुमह सक बिस कौ करै,
 जैसे मोठ मिठासु ॥ ३६० ॥
 ढीठि परोसिनि ईठि द्वै
 कहे जु गहे सयानु ,
 सबै मँदेसे कहि कह्यौ
 मुसकाहट मै मानु ॥ ३६३ ॥
 मारचौ मनुहारिनु भरी,
 गारचौ खरी मिठाहिं,
 बाको अनि अनखाहटौ,
 मुसकाहट बिनु नाहि ॥ ४६८ ॥
 [बिहारी-रत्नाकर]

किंतु त्रिपाठी जी ने तो 'एक-एक शब्द और महावरो' पर विचार किया है, इसलिए वे यदि इस प्रमाण को न माने तो हम कर ही क्या सकते हैं ।

खड़ी बोली की पुट के कारण भी 'मूल गोसाईं-चरित' अप्रामाणिक नहीं माना जा सकता । खड़ी बोली काफी पुरानी है । कम-से-कम अकबर के समय में तो वह विद्यमान थी ही । गंगा भाट ने 'चंद छंद-बरनन की महिमा' अकबर को खड़ी बोली में सुनाई थी । काव्य-भाषा पर जिसका अधिकार नहीं रहता, उस पद्यकार की भाषा मिश्रित हो जाती है । वेणीमाधवदास अच्छा कवि नहीं हैं, उसकी भाषा का मिश्रित हो जाना कोई आश्चर्य की बात नहीं ।

'मूल गोसाईं-चरित' में एक स्थल पर 'सत्य शिवं सुंदर' का प्रयोग हुआ है । उक्त ग्रंथ के अनुसार गोसाईंजी ने काशी में पहले पहल अन्नपूर्णा और विश्वनाथजी को रामचरित-मानस सुनाया, और—

पोथी-पाठ समाप्त कै के घरै
 सिव-लिंग ढिग रात में
 मूरख, पंडित, सिद्ध, तापस जु रे
 जब पट खुलेउ प्रात में ।
 देपिन तिरपित दृष्टि ते सब जने,
 कीन्ही सही संकरं ,
 दीव्याषर सो लिख्यो पढ़ै धुनि सुने
 सत्य सिव सुदरं ।

इस पर त्रिपाठीजी महाराज की यह टिप्पणी है—“इस ‘सत्य शिवं सुंदर’ ने तो मूल चरित के आधुनिक रचयिता को अंधेरे में से खींचकर उजाले में लाकर खड़ा कर दिया। सत्य शिवं सुंदरं सस्कृत का प्राचीन वाक्य है, पर अभी थोड़े दिनों से ही हिंदीवालों में इसने प्रवेश पाया है। हिंदी के किसी प्राचीन कवि ने इसका उपयोग नहीं किया था। तुलसीदास ही ने नहीं किया, तो उनके एक साधारण पढ़े-लिखे कल्पित चले की क्या बिसात थी, जो इस वाक्य तक पहुँचता ?”

यदि, जैसा त्रिपाठीजी मान रहे हैं, ‘सत्य शिवं सुंदर’ ‘सस्कृत का पुराना वाक्य है’, तो वह मूल गोसाई-चरित’ की प्रामाणिकता का पोषक ही है बाधक नहीं। यदि वह प्राचीन काल में प्रचलित था, तो चाहे जिसकी नजर में पड़ जा सकता है। यह कोई बात नहीं कि गोसाईजी ने स्वयं उसका प्रयोग नहीं किया’ तो उनका ‘तुकरक’ चेला भी उसका प्रयोग न कर सके। त्रिपाठीजी तक को तो यह मालूम हो गया है कि यह सस्कृत का वाक्य है। परंतु उन्होंने यह बतलाने की कृपा नहीं की कि उसका प्रयोग उन्होंने सस्कृत के किस ग्रंथ में देखा है। तथ्य यह है कि सस्कृत के किसी ग्रंथ में इसका प्रयोग अब तक नहीं मिला है। कम-से-कम प्रधान उपनिषदों में, जिनमें उसके मिलने की आशा हो सकती है, वह नहीं ही मिलता।

इस ‘सत्य शिव सुंदर’ का उल्लेख हमारे ग्रंथ में नहीं किया गया है। इस सबंध में बाबू श्याम सुंदरदासजी और मुझमें मतभेद नहीं था। वह त्रिपाठीजी की तरह यह तो नहीं कहते थे कि यह सस्कृत का प्राचीन वाक्य है, परंतु उनकी सम्मति में इसमें ऐसी कोई बात नहीं कि इसका प्रयोग सत्रहवीं शताब्दी का कोई लेखक न कर सके। इसलिये इसके कारण मूल-चरित की प्रामाणिकता पर कोई सदेह नहीं किया जाना चाहिए।

मेरा मत था कि यह तो नहीं कहा जा सकता कि ‘सत्य शिव सुंदर’ का भाव हमारे यहाँ था ही नहीं, और न इस पदावली का प्रयोग प्राचीन काल में असंभव ही था, पर एक तो यह प्राचीन ग्रंथों में मिलता नहीं, दूसरे इसका ब्रह्मसमाज के साथ-साथ आविर्भाव यह सदेह उत्पन्न करता है कि यह ‘दि दू, दि गुड और दि ब्यूटीफुल’ का उपनिषदी भाषा में अनुवाद है। इसलिये इसके कारण जहाँ एक ओर ‘मूल गोसाई-चरित’ निश्चित रूप से जाली नहीं माना जा सकता, वहाँ दूसरी ओर उसका वेणीमाधव-रचित होना भी निश्चित रूप से नहीं माना जा सकता। ‘मूल गोसाई-चरित’ पर मैंने अपना स्वतंत्र मत एक निबन्ध में दिया था, जो १९३५ में हिंदी-साहित्य-सम्मेलन के इंदौरवाले

अधिवेशन में पठनार्थ भेजा गया था। उसके थोड़े समय बाद ही वह 'वीणा' में प्रकाशित हुआ था, और फिर सम्मेलन-निबधावली में उसमें मैंने 'सत्य शिव सुंदर'-संबंधी विवेचन कुछ विस्तार के साथ दिया है। उसमें मैंने दिखाया है कि सत्य और शिव का ब्रह्मपरक प्रयोग अलग-अलग हुआ है, पर 'सुंदर' का उपनिषदों में कही ऐसा प्रयोग नहीं हुआ। परंतु इधर धीरे-धीरे बाबू श्याम-सुंदरदासजी का ही मत पुष्ट होता हुआ दिखाई दे रहा है, क्योंकि संस्कृत में न सही, स्वयं हिंदी में 'शिवं सुंदर' का एक साथ प्रयोग हुआ है, और वह भी स्वयं गोसाईंजी द्वारा। 'विनय-पत्रिका' के एक पद में शंकर की प्रार्थना करते हुए गोसाईंजी ने कहा है—

कवु-कुदेदु-कर्पूर-गौर शिव

सुंदर सच्चिदामदकद*

विश्वनाथजी को गोस्वामीजी ने 'शिव सुंदर' कहा है। यदि वेणीमाधव-दास की कल्पना ने विश्वनाथजी के द्वारा उनके रामचरित-मानस के लिये 'सत्य शिव सुंदर' कहलवा दिया हो, तो क्या आश्चर्य ?

और, यह भी तो संभव है कि 'सत्य शिवं सुंदर' इस छंद में हो ही नहीं। हमारे मस्तिष्क में पहली से बंठी हुई यह पदावली हमें भ्रम से उसमें प्रति-भासित हो रही हो। उलटे कॉमा के भातर 'सत्य शिव सुंदर' की सारी पदावली न होकर केवल 'सत्य' हो, और 'शिव सुंदर' 'संकर' के लिये आया हो। 'शिवं सुंदर' 'संकर' के द्वारा दिव्याक्षरों में लिखे 'सत्य' शब्द को लोगो ने पढ़ा, और उसी की ध्वनि सुनी भी। यह अर्थ विनय-पत्रिका वाले उपर्युक्त पद के सर्वथा अनुकूल है।

प० रामनरेश त्रिपाठी ने 'मूल गोसाईं-चरित' की अप्रामाणिकता उसमें दी हुई तारीखों से भी सिद्ध करने का यत्न किया है। उनका तर्क कुछ-कुछ इस प्रकार का है। जो तारीखें मूल-चरित में गलत दी हुई हैं, वे उसकी अविश्वसनीयता की प्रमाण हैं जो सही हैं, वे जाली होने की। परंतु मैं मूल-चरित को जो निश्चित रूप से जाली मानने के लिये अभी तैयार नहीं हूँ, उसका एक कारण यह भी है कि उसमें तारीख की एकाध ऐसी गलती भी है, जो आज कल के किसी जाल रचने वाले से नहीं हो सकती। केशवदास की रामचंद्रिका के प्रणयन और उनके प्रेत-योनि से उद्धार का जो समय मूल-चरित में दिया हुआ है, वह ऐसा ही है। केशवदास का समय बहुत कुछ स्थिर है। अपनी

*—सदा शंकर शप्रदं इत्यादि । (पद १२)

रचनाओं में उन्होंने स्पष्ट रूप से तारीखें दी हैं, जो किसी भी जाल रचनेवाले को सरलता से सुलभ हो सकती थी। इसी प्रकार आजकल का कोई जाल रचनेवाला यह नहीं कह सकता कि प्राकृत कवि केशवदास ने रामचंद्रिका एक ही रात में रच डाली थी।

एक करामात तो त्रिपाठीजी ने बहुत बड़ी-चढ़ी की है। 'मूल गोसाई-चरित' के लिये कहा जाता है कि वह गोसाई-चरित का संक्षेप है। इस गोसाई-चरित के सबंध में त्रिपाठीजी ने लिखा है—

“शिवसिंह ने उक्त चरित को देखा था या नहीं, इस विषय में मुझे सदेह है। देखा होता, तो कम-से-कम तुलसीदास के जन्म-संवत् में दोनों ग्रंथकारों में मतभेद न होता। यदि शिवसिंह की यह बात मान भी ली जाय कि उन्होंने वेणीमाधवदास का गोसाई-चरित देखा था, तो यह भी मान लेना ही चाहिए कि उन्होंने उसे पढ़ा नहीं था।” (पृष्ठ ७४)

शिवसिंह ने गोसाई-चरित देखा हो या न देखा हो, परंतु इसमें सदेह नहीं कि इस सबंध में त्रिपाठीजी ने 'शिवसिंह-सरोज' नहीं देखा। ऊपर लिखी बात उन्होंने हमारे इस 'संपादन' (त्रिपाठीजी की बोली में) के आधार पर लिखी है, 'शिवसिंह-सरोज' को देखकर नहीं—“गोसाई-चरित' का सबसे पहला उल्लेख शिवसिंह सेंगर ने 'शिवसिंह-सरोज' में किया है। उन्होंने स्वयं उसे 'देखा' था। पर इस देखने में ध्यान-पूर्वक पढ़ना भी सम्मिलित है, इसमें हमें सदेह है, क्योंकि गोसाईजी के जन्म का ही संवत् जो शिवसिंह ने दिया है, वह बाबा वेणीमाधवदास के 'मूल गोसाई-चरित' (में दिए गए संवत्) से नहीं मिलता।” (गोस्वामी तुलसीदास, पृष्ठ २१)

अपने कथन को उन्होंने अपनी नवीन खोज से पुष्ट किया है, जो आगे के इस वाक्य में है—“पढ़ा होता, तो वे संवत् लिखने ही में भूल से न बचते, बल्कि अपने 'सरोज' में वेणीमाधवदास का परिचय और उनके कुछ छंद भी देते जैसा उन्होंने अन्य कवियों के लिये किया था।”

परंतु यदि त्रिपाठीजी ने इस सबंध में 'शिवसिंह-सरोज' पढ़ा होता, तो वे ऐसा कभी न लिखते। या उन्होंने १६३५ की 'वीणा' में 'मूल गोसाई-चरित की प्रामाणिकता'†-शीर्षक मेरा निबंध ही पढ़ लिया होता, जो उनके इस ग्रंथ

†—मेरे निबंध का शीर्षक था 'मूल गोसाई-चरित की प्रामाणिकता की समस्या', परंतु मंत्री-संपादक महोदय ने अपने कुल्हाड़े से काटकर उसे छोटा कर दिया। इससे उनकी पत्रिका और निबंधावली के लिये बड़े

के छपने के दो वर्ष पहले प्रकाशित हो चुका था, तो उनसे यह गलती न होती। क्योंकि जैसा मैंने उक्त लेख में बताया है, 'सरोज' में शिवसिंह ने वेणीमाधवदास का परिचय और उनकी कविता का उदाहरण भी वैसे ही दिया है, जैसे और कवियों का। वेणीमाधवदास का परिचय यह है—

“१३ दास (२) वेणीमाधवदास, पसका, जिले गोडा, सं० १६५५ में ३० यह महात्मा गोस्वामी तुलसीदास के शिष्य उन्हीं के साथ रहते रहे हैं, और गोसाईजी के जीवन-चरित्र की एक पुस्तक 'गोसाई-चरित्र' नाम बनाई है। सवत् १६९९ में देहांत हुआ।” ❀

कविता का उदाहरण यह है—

२७७ दास कवि वेणीमाधवदास पसकावाले

(गोसाई-चरित्र)

तोटक छंद

यहि भाँति कछू दिन बीति गए ,

अपन - अपने रस रग गए ,

मुखिया इक जूथप माँझ रहै ,

हरिदासन को अपमान गहै । (पृष्ठ १३१)

यह बात ध्यान देने की है कि शिवसिंह ने कविता का जो उदाहरण दिया है, उसे गोसाई-चरित का बताया है। और, यद्यपि उसमें कही गोसाईजी का उल्लेख नहीं है, तथापि शिवसिंह का विश्वास न करने का कोई कारण नहीं दिखाई पड़ता।

त्रिपाठीजी की यह करामात देखने योग्य है। हमारे तर्कों को उन्होंने 'लचर' कहा है। बिना परिश्रम किए लिखने के लिये उन्होंने लोगो को बुरा-भला कहा है। किसी के प्रयत्नों को दुस्साहस कह देने से तो उनका कुछ लगता ही नहीं। वेणीमाधवदास को उन्होंने इन शब्दों में याद किया है—“एक साधारण तुकबंद ने ग्रंथ-जिम्मेदारी के साथ जो कुछ उसके मराज में से निकला या निकलवाया गया, बेसिर-पैर के पद्यों में निकालकर रख दिया है। हमें उसका कहाँ तक विश्वास करना चाहिए।” सब तो त्रिपाठीजी कह चुके हैं। हम उनकी कविजनोचित कपोल-कल्पनाओं के लिये क्या करें।

टाइप में एक पंक्ति का शीर्षक तो बन गया, पर मेरे अभिप्राय का सर्वथा हनन हो गया।

शिवसिंह 'सरोज' (पृष्ठ ४३२)

यह है त्रिपाठीजी की खोज, जिसके बल पर उन्होंने हिंदी के साहित्यिकों से सातवें आसमान पर से बातें करने का रख पकड़ा है। ये हैं त्रिपाठीजी के दीये, जो उन्होंने अपनी समझ से रास्ते के किनारों पर छोड़े हैं। उनकी आशा है कि साहित्य के “आकुल-व्याकुल” पथिक इनको “हाथ में लेकर साहित्य का राजमार्ग खोज निकालने में समर्थ” होंगे (प्रस्तावना, पृष्ठ ५)। और लोग हैं, जो इन्हीं बिना तेल-बत्ती के सकोरो को हाथ में लिये साहित्य का राजमार्ग खोज रहे हैं। हम सोच रहे हैं, साहित्य का क्या होगा ?

त्रिपाठीजी ने भी कोई-कोई बात कितनी सच्ची कही है—“जान पड़ता है, हिंदी में ठोस काम करनेवालों का समय नहीं आया है। साहित्य में एक अंधड-सा चल रहा है, और साहित्य-पथ के पथिक अंधकार में उद्दिष्ट रास्ते की खोज करते हुए आकुल-व्याकुल की तरह दौड़ रहे हैं।” (प्रस्तावना, पृष्ठ ४-५)।

एक नवीन रस के उद्भावक—हरिश्चंद्र

भक्त दो प्रकार के होते हैं। कुछ का तो मंदिर के गर्भ-गृह, मूर्ति के पास तक प्रवेश होता है और कुछ को अर्गला के पास तक ही जाकर वही से अपनी श्रद्धाभक्ति निवेदित कर मंदिर की परिक्रमा कर वापस आजाना पड़ता है। पहले प्रकार के भक्त पुजारी-श्रेणी के भक्त हैं। उनको देवमूर्ति में सोना, काठ, पत्थर और मिट्टी भी दिखाई देती है जो मैली भी हो जाती है, जिसे प्रति दिन धोने और सजाने की आवश्यकता पड़ती है, किन्तु बाहर-वाले भक्तों को उस मूर्ति में केवल देवत्व दिखायी देता है, जो सदैव निर्मल उज्ज्वल और दीप्तिमान रहता है। इस पूत भावना से स्वयं दीप्तिमान होकर वह अपने देवता के अंतरतम में भी प्रवेश पा सकता है, जबकि पुजारी मूर्ति को धोता, सिंगारता ही रह जाता है। मैं दूसरे प्रकार का भक्त हूँ। परंतु मेरा यह दावा नहीं है कि इस देवमूर्ति के साहित्य-मंदिर की परिक्रमा करके ही मैं उसके अंतरतम में प्रविष्ट हो गया हूँ।

भारतेन्दु हरिश्चंद्र का कार्य इतना महान् है कि उसकी परिक्रमा करना भी बहुत कठिन है। साहित्य के विभिन्न अंगों की पूर्ति करते हुए उन्होंने अनगिनत रचनाओं का निर्माण किया। साहित्य-शास्त्र, काव्य, रूपक, इतिहास, उपन्यास आदि साहित्य का कोई ऐसा अंग नहीं जिस पर उन्होंने लेखनी न चलायी हो और जिसे सौंदर्य न प्रदान किया हो। साहित्य के इतने विस्तृत क्षेत्र में कार्य करते हुए उन्होंने अपनी दृष्टि भी उतनी ही उदार विस्तृत और व्यापक रखी। यह छोटा सा पद्य जिसे वे सिद्धान्तवाक्य की तरह काम में लाते थे, उनकी इस उदार दृष्टि का सूचक है—

“खल गनन सो सज्जन दुखी मत होहि हरिपद रति रहै।

अधर्म छूटै, सत्व निज भारत गहै कर-दुख वहै ॥

बुध तजहि मत्सर, नारि नर सम होहि जग आनंद लहै।

तजि ग्राम-कविता सुकवि जन की अमृत बानी सब कहै ॥”

उस काल में जो व्यक्ति धार्मिक कट्टरता की दीवाल को तोड़ कर सम्प्र-

दाय-बुद्धि के दूर होने की प्रार्थना कर सकता था, उसकी उदारता के लिए दूसरे प्रमाण की आवश्यकता नहीं। इसी उदार दृष्टि द्वारा वे तत्कालीन जीवन के परिष्कार में प्रवृत्त हुए थे। उपर्युक्त पद्य से स्पष्ट है कि जीवन का कोई ऐसा अंग नहीं जिसकी ओर उनकी यह उदार किन्तु पैनी दृष्टि न गयी हो। शिक्षा-प्रचार, समाज-सुधार, धर्मोदाय आदि महत्वशाली कार्यों में उन्होंने अपनी लेखनी और जीवन दोनों को लगा दिया। अपने इन महान उद्देश्यों की पूर्ति का प्रयत्न उन्होंने स्वयम् व्यावहारिक रूप से भी किया और अपने निर्माण किये हुए वृहत्काय साहित्य के द्वारा भी। आश्चर्य यह है कि जिस अवस्था से आजकल हम अपना जीवन आरम्भ भी नहीं कर पाते उस अवस्था में वे अपने जीवन के वृहत्कार्य को समाप्त कर शाश्वदात्मा में लीन हो गये थे। आज हम देश में जिन-जिन आंदोलनों का (उपाय भेद का नहीं) विशेष प्रचार देख रहे हैं उनका आरम्भ हरिश्चन्द्रजी निर्मित साहित्य ही से हो जाता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि बहुत लिखने के कारण ही भारतेन्दु का महत्व नहीं है, परन्तु इस लिए भी कि उन्होंने जो कुछ लिखा है वह तत्त्वपूर्ण है। इसी-लिए उनका हमारे जीवन पर ही नहीं साहित्य की गति-विधि पर भी घनिष्ट प्रभाव पड़ा है।

ऐसे बहुत कम लोग हैं जिनकी कृतियों से साहित्य-शास्त्र के सिद्धान्तों पर प्रभाव पड़ सकता है। परन्तु यह अद्वितीय महत्व भी भारतेन्दु को प्राप्त है। हमारे साहित्य-शास्त्र के आज तक के विकास का परिणाम रस-पद्धति है। रस-पद्धति में काव्यालोचन के सिद्धान्तों का मनोवैज्ञानिक निरूपण किया गया है। रस, आप जानते हैं कि वह आनन्द है जो किसी भाव के उदय होने से लेकर परिपक्वास्था तक उपयुक्त सांगोपाग परिस्थितियों के बीच निर्वाह को अनुभूति-पथ में ले आने से होता है। परन्तु इस प्रकार सांगोपाग परिस्थितियों में उसी भाव का निर्वाह हो सकता है जो तल्लीनता की अवस्था ले आनेवाला हो, प्लावनकारी हो, और भावों को अपने में डुबाता चले। ऐसे भावों को स्थायी भाव कहते हैं। जो भाव ऐसे नहीं हैं, उन्हें सचारी भाव कहते हैं, क्योंकि वे स्थायी भाव को आगे बढ़ाकर उनसे संचरण का कार्य करवाते हैं। स्थायी भाव नौ माने जाते हैं—आश्चर्य, उत्साह, हास, शोक, भय, क्रोध, जुगुप्सा, निर्वेद, रति। इन भावों का हृदय पर इतना अधिकार है कि अनुकूल परिस्थितियों में ये रस के रूप में आविर्भूत हो जाते हैं। स्थायी भाव विभाग इतना पूर्ण है कि संभवतः इसमें परिवर्तन करना अशक्य है। परन्तु आलबन के भेद से इनके उपभेद हो सकते हैं। दानवीर, धर्मवीर, युद्धवीर आदि में उत्साह

के उपभेदों के दर्शन होते हैं। इसी प्रकार आलम्बन-भेद से रति के भी उपभेद हो सकते हैं। रति के भाव को श्रृंगार अथवा दाम्पत्य-प्रेम में ही समाप्त समझना उसके क्षेत्र को सङ्कुचित करना है। बहुत प्राचीन काल से लोग इसका अनुभव करते आये हैं। वात्सल्य रस इसका एक प्रमाण है। हिन्दी में सूर के काव्य को पढ़कर वात्सल्य के रसत्व में किसे सन्देह हो सकता है ? वात्सल्य भी रति ही के अन्तर्गत है। भेद इतना ही है कि उसमें आलम्बन अपत्य है। किन्तु उसे दसवाँ रस न मानकर विशाल प्रेमरस का एक उपभेद मात्र समझना चाहिए। इसी प्रकार मध्य युग के साधु-सन्तों ने प्रेम-रस के एक और उपभेद की ओर ध्यान आकृष्ट किया जिसे भक्ति अथवा भगवद्-भक्ति-रस कह सकते हैं। इसमें रति का आलम्बन भगवान् होते हैं। लोगों का खयाल है कि साहित्यिक व्यक्ति भगवद्भक्ति से विरत रहते हैं। इसमें शायद सन्देह की जगह नहीं कि साहित्य-रसिक शुष्क विरक्ति को नहीं पसंद कर सकते। परन्तु यह कहना कि वे भक्ति-रस से भी विरत रहते हैं उनकी रसिकता पर आघात करना है। इसके विपरीत साहित्यिक तो यह मानते हैं कि जिन्होंने भक्ति-रस का आस्वादन नहीं किया 'रस-विशेष जाना तिन नाही।' स्वयं हरिश्चन्द्रजी इस रस में ओत-प्रोत थे। हरिश्चन्द्रजी की रचनाओं तथा जीवनो से प्रेम-रस के एक और उपभेद की अवस्थिति की सभावना दिखायी दी और वह है देश-भक्ति-रस।

देश-भक्ति का भाव ही पहले नहीं विद्यमान था, यह तात्पर्य नहीं। संस्कृत का "जननी जन्मभूमिश्च स्वर्गादपि गरीयसी" तो प्रसिद्ध ही है। गोसाईं तुलसीदासजी ने भी राम से कहलाया है—

“जन्मभूमि मम पुरी सुहावनि ।
उत्तर दिसि सरयू बह पावनि ॥
यद्यपि सब वैकुण्ठ बखाना ।
वेद-पुरान विदित जग जाना ॥
अवध सरसि मोहि प्रियनहि सोऊ ।
यह प्रसंग जानै कोउ-कोऊ ॥”

और भी—

अति प्रिय मोहि यहाँ के बासी ।
मम धामदा पुरी सुखरासी ॥

परन्तु ये केवल छींटे ही थे। हरिश्चन्द्रजी ने तो इसकी धारा ही बहा डाली। उनकी रचनाओं में देश-रति के भाव को स्थायित्व प्राप्त

हुआ है। क्योंकि देश-भक्ति स्वयं उनके जीवन में व्याप्त थी। उनके सब कर्म बहुधा देश-प्रेम की ही प्रेरणा के फलस्वरूप दृष्टिगत होते थे। भाषा, साहित्य, समाज, धर्म सब का सुधार वे देशोन्नति के लिए ही चाहते थे। उस उदारता के उदाहरण-स्वरूप ऊपर उनका जो पद उद्धृत किया गया है, वह उनकी उत्कट देश-भक्ति का परिचायक है। उनके निमित्त अधिकांश साहित्य में यही भाव प्रमुख है। यह तो सभी जानते हैं कि दान-वीरता उनकी जीवनी में उनके देश-प्रेम की सचारी थी। देश-रति ही के कारण वे मिश्र में भारतीय सेना की विजय पर उछल पड़ते हैं, भारत की दुर्दशा पर आंसू गिराते हैं, देश की उन्नति के लिए स्वयं प्रयत्नशील होते हैं और समाज को उद्बोधित कर प्रयत्न में लगाते हैं—तथा परमात्मा से उसकी उन्नति की प्रार्थना करते हैं। उनके हर्ष, चिंता, स्मृति, मति, विषाद, आदि सब देश-प्रेम के सचारी हैं। देश-प्रेम का भाव उनकी कुछ रचनाओं इतना में प्रबल है कि एकाध स्थायी भाव भी उसके सम्बन्ध में सचारी हो गये हैं। 'भारत-दुर्दशा' में शोक का बहुत प्राधान्य है। परन्तु यह शोक देश-प्रेम का ही सचारी है—

रोवहु सब मिलि कै आवहु भारत भाई ।
 हाहा ! भारतदुर्दशा न देखी जाई । ध्रुव
 सबके पहले जेहि ईश्वर धन बल दीनो ।
 सबके पहले जेहि सभ्य विधाता कीनो ।
 सबके पहले जो रूप रंग रस भीनो ।
 सबके पहले विद्याफल जिन गहि लीनो ।
 अब सबके पीछे सोई परत लखाई ।
 हा-हा भारतदुर्दशा न देखी जाई ।
 जहँ भये शाक्य हरिचन्द्र नहुष ययाती ।
 जहँ राम, युधिष्ठिर, वामुदेव, सर्याती ।
 जहँ भीम, करण, अर्जुन की छटा दिखाती ।
 तहँ रही मूढता, कलह, अविद्या राती ।
 अब जहँ देखहु तहँ दुःखहि दुःख दिखाई ।
 हा हा ! भारत-दुर्दशा न देखी जाई ।
 लरि बैदिक जैन डुबाई पुस्तक सारी ।
 करि कलह बुलाई जवनसैन पुनि भारी ।

तिन नासी बुधि बल विद्या धन बहु भारी ।
छाई अब आलस कुमति-कलह-अंधियारी ।
भय-अन्ध पगु सब दीन-हीन बिलखाई ।
हा हा ! भारतदुर्दशा न देखी जाई ।

—इत्यादि

भारत की महिमा दिखलाते हुए इसी नाटक में भारतेन्दुजी ने लिखा है —

याही भुव मँह होत है हीरक आम कपास ।
इतही हिमगिरि गग-जल काव्य-गीत प्रकास ।
जावाली जैमिनि गरग पतजलि सुकदेव ।
रहे भारतहि अंक मे कवहुँ सबे भुवदेव ।
याही भारत भव्य मे रहे कृष्ण मुनि व्यास ।
जिनके भारत गानसो भारतबदन प्रकास ।
याही भारत मे रहे कपिल सूत दुरवास ।
याही भारत मे भये शाक्यसिंह सन्यास ।
याही भारत मे गये, मनु भृगु आदिक होय ।
तब तिनसो जग मे रह्यो धृता करत नहि कोय ।
जासु काव्य सो जगत मधि अबलौ ऊँचो सीस ।
जासु राज-बल धर्म की तृपा करहि अरुनीस ।
सोई व्यास अरु राम के बस सबै सतान ।
ये मेरे भारत भरे सोइ गुन रूप समान ।
सोई वश रुधिर वही सोई मन विश्वास ।
वही वासना चित वही, आसय वही विलास ।
कोटि-कोटि ऋषि पुन्य तन कोटि-कोटि अतिसूर ।
कोटि-कोटि बुध मधुर कवि मिले यहाँ की धूर ।
सोइ भारत की आज यह भई दुरदसा हाय ।
कहा करै कित जायँ नहि सूक्त कछू उपाय ।

वही भाव स्थायी हो सकता है जिसमें गहरी तन्मयता हो । सम्भवतः दो एक शताब्दी पहले लोगो को यह समझ सकने में कठिनाई होती कि देश-प्रेम किस प्रकार स्थायी भाव के अन्तर्गत आ सकता है । भारत-भारती में इसी कारण सरस काव्य का, अभाव माना जाता था । किन्तु अब जब

लोग देश-प्रेम के पीछे संसार के बड़े से बड़े सुख-वैभव को बिना किसी कसक के साथ छोड़ते हैं और घोर से घोर संकट का सुख के साथ आवाहन करते तथा जेल की यातना को बड़े आनन्द के साथ आलिंगन करते देखे जा रहे हैं, तब देश-प्रेम के स्थायी भावत्व को स्वीकार करने में कोई कठिनाई नहीं होनी चाहिए। इस प्रकार देश-प्रेम का स्थायित्व सैद्धान्तिक रूप से ही नहीं व्यावहारिक रूप से भी प्रकट हो गया है। इतना ही नहीं आजकल की परिस्थितियों में तो ऐसा जान पड़ता है कि देश-रति ने दाम्पत्य-रति को भी बहुत कुछ प्रभावित कर डाला है। कविसम्राट् 'हरिऔध जी' जैसे सतर्क कवि का भी नायिका-भेद में देश-प्रेमिनी, जाति-प्रेमिनी आदि नायिकाओं को स्थान देना इसका उत्कट प्रमाण है:—

जाति-प्रेमिका

सरसी समाज-सुख-सरसिज-पुज की है,
 सुरुचि-सलिल की रुचिर सफरी सी है।
 नाना कुल-कालिमा-कलुख की कलिदजा है,
 कल-करतूत-मंजु-मालिका लरी सी है ॥
 'हरिऔध' बहु-भूम-भँवर समूह भरी,
 सकल-कुरीति-सरि सबल-तरी सी है।
 जाति-हित-पादप-जमात - नव-जीवन है,
 जाति-जन-जीवन सजीवन जरी सी है ॥८॥

देश-प्रेमिका

वारती नगर पर मजु-अमरावती कौ,
 नागर निकर कौ पुरदर है जानती।
 धेनु कौ कहति कामधेनु सम काम-प्रद,
 कामिनी कौ सुर-कामिनी है अनुमानती ॥
 'हरिऔध' भारत-अवनि-अनुराग वती,
 विपिन कौ नंदन-विपिन है बखानती।
 तरु कौ बतावति कलपतरु कमनीय,
 मेरु कौ मनोरम सुमेरु ते है मानती ॥११॥

—रस-कलस

इसमें भी सन्देह नहीं कि परिस्थितियों के इस परिवर्तन में हरिश्चन्द्रजी का बहुत कुछ हाथ रहा है। क्योंकि साहित्य, जन-समाज की मानसिक

अवस्था का परिचायक होने के साथ-साथ उसमें प्रगति उत्पन्न करने का कारण भी होता है, और श्रीधर पाठक के 'भारत गीत', मैथिलीशरण जी गुप्त की 'भारत-भारती' तथा 'प्रसाद' जी के "निछावर कर दें हम सर्वस्व हमारा प्यारा भारतवर्ष" आदि में निर्मल धारा बह रही है, उसका गोमुख हरिश्चन्द्रजी के ही काव्य में है ।

निबन्धकार द्विवेदी

काशी की नागरी प्रचारिणी सभा द्विवेदी का अभिनन्दन करने जा रही थी। वातावरण में अभिनन्दन की चर्चा व्याप रही थी। उसे दृष्टि में रखकर एक अहिंदी-भाषी धुरधर विद्वान ने एक हिंदी-भाषी विद्वान से पूछा—क्या द्विवेदी जी की रचना के किसी अनपहचाने अंश के सामने आते ही यह कहा जा सकता है कि यह उनके अतिरिक्त किसी दूसरे का हो नहीं सकता? साहित्यिक यशस्विता के लिए यह आवश्यक है कि लेखक के निर्मित साहित्य में उसके व्यक्तित्व की छाप हो।

पाश्चात्य-साहित्य में, जो निबंधों के लिए भी आधुनिक प्राच्यों का आदर्श है, निबंधों का जिस प्रकार सूत्रपात हुआ उससे वह यहाँ अब भी विशेष रूप से वैयक्तिक रूप रचना समझी जाती है। इससे उसमें लेखक के व्यक्तित्व की छाप की आशा और भी बलवती हो जाती है। परंतु द्विवेदी जी के निबंधों में न मनकी बहक है और न भाषा की रंगीनी तथा चुलबुलाहट, जिनमें अधिकतर व्यक्ति की विलक्षणता दिखायी देती है।

द्विवेदी जी की विशेषता है अपने उद्दिष्ट विचारों को सरल और सीधे सादे ढंग से प्रकट करना, जो विलक्षणता नहीं समझी जायगी। वे एक उद्देश्य-को लेकर लिखते थे। अपने निबंधों के द्वारा वे पाठकों की ज्ञान-वृद्धि करना चाहते थे। 'सरस्वती' में वे अकेले कई आदमियों का काम करते थे। उनकी लेखनी से निबंधों की अजस्रधारा निकलती रहती थी, जिनके विषय-विभेद की कोई सीमा नहीं थी। स्वभावतया द्विवेदी जी को न इतना समय मिल सकता था कि वे उनमें केवल अपने विचार रखते और न यही संभव था कि वे उन सब विषयों पर प्रभुत्व जमा लेते, जिन पर उन्हें कर्तव्य-वश लिखना पड़ता था। ज्ञान के क्षेत्र में, कहाँ क्या नवीन उद्भावना हुई है, इसका वे हर घड़ी पता रखने का यत्न रखते थे। उन्हें किसी नवीन बात का पता लगा नहीं कि उन्होंने उसे 'सरस्वती' के पाठकों की भेंट किया। उनके निबंधों को 'बातों के संग्रह' के रूप में लिखा गया कहकर समर्थ समालोचक पं० रामचंद्र

शुक्ल ने इसी बात की ओर संकेत किया है। वस्तुतः द्विवेदी जी ने थोड़े से सीमित विषयों पर अपनी तीव्र अंतर्दृष्टि का प्रयोग करने की अपेक्षा अपनी विशेष परिस्थिति में यही कल्याणकर समझा कि जगत में उच्च श्रेणी के विद्वान् ज्ञान की जो सामग्री प्रस्तुत कर रहे हैं, उसका जनता को परिचय करा दिया जाय। अर्थात् वे व्यापक अर्थ में ज्ञान-विज्ञान के पत्रकार थे और पत्रकार भी साहित्यिक अभिरुचि के।

परंतु उनके रचे ऐसे निबंधों का भी सर्वथा अभाव नहीं है, जिनमें की बातें उन्हीं के परिश्रम के फल हैं। कवि सुखदेवमिश्र पर उनका लिखा हुआ निबंध इसका उदाहरण है। रसज्ञ रजन में प्रकाशित 'कवि और कविता' शीर्षक उनका निबंध भी मौलिक रचना मानी जानी चाहिए। जहाँ उन्होंने दूसरों के विचारों को निबंधरूप में रखा है, वहाँ भी उन्होंने केवल अनुवादक का काम नहीं किया है। दूसरे विचारों को मानसिक-पाचन के द्वारा वे सर्वथा अपना लेते थे, और इस प्रकार उन्हें वे अपने निबंधों में जनता के सामने रखते थे कि वे मौलिक से लगने लगते थे, यद्यपि वे मूलस्रोत का सदैव उल्लेख कर देते थे। उनके अनुवादों के संबंध में भी यही कहा जा सकता है।

बात यह है कि उनके निबंधों में वह मूल गुण विद्यमान है, जिसके कारण निबंध नाम सार्थक हो सकता है। उनके निबंध बंधे हुए हैं, सुगठित हैं। उनकी विचार-परंपरा गतिमय किंतु गुफित तथा रचना व्यवस्थित है। शिथिलता का उनमें नाम नहीं। कहीं-कहीं पर अपनी बातों को उन्होंने दुहराया अवश्य है, परंतु ऐसे स्थल सर्वदा समझाने के लिए पुनरुक्ति मात्र नहीं हैं, केवल व्याख्यानी ढंग नहीं, तद्गत विषय के संबंध में उनके हृदय के उत्साह को भी सूचित करते हैं, इसलिए शैथिल्य के द्योतक नहीं। देखिये—“नेत्रधारियों के नेत्रों को यदि आपका रूप देखने को मिल जाय तो मानो उन्हें सब-कुछ मिल गया- उन्हें समस्त अर्थों की प्राप्ति हो गयी, वे सफल हो गये। आपके गुण-समुच्चय और रूपराशि का वर्णन दूसरों के मुख से सुन कर मैं आप पर मुग्ध हो गयी हूँ—मेरा निर्लज्ज मन आप पर आसक्त हो गया है।”

उनके निबंधों को नीरस या शुष्क कहना ठीक नहीं। द्विवेदीजी के निबंध विचारात्मक और विचारोत्तेजक हैं और इसी कारण गंभीर भी, परंतु वे सर्वथा नीरस नहीं कहे जा सकते। वे चाहे शास्त्रीय अर्थ में रसवान न हो, पर रोचक अवश्य हैं। द्विवेदीजी केवल मस्तिष्क को ही सजग नहीं रखते थे, कभी-कभी हृदय के प्रभाव को भी बिना रुकावट बहने देते थे। श्रीमद्भागवत

से उनको बड़ा प्रेम था । 'रुक्मिणी हरण' शीर्षक निबंध में उन्होंने जिस उत्साह और तल्लीनता के साथ उसका स्मरण किया है, वह देखने योग्य है—

श्रीमद्भागवत में एक नहीं, अनेक स्थल ऐसे हैं, जो महाकवियों की भी वाणी को मात करने वाले हैं । वे उत्कृष्ट कविता के नमूने हैं । वे अत्यंत सरस, सालंकार और प्रसाद गुण दर्पण हैं । किसी किसी स्थल में तो प्रकृत रस का इतना अधिक परिपाक हुआ है कि उस स्थल की रचना के आस्वादन में हृदय तल्लीन हो जाता है, कुछ समय के लिए आत्मा विस्मृत सी हो जाती है और मालूम होने लगता है कि आकलन कर्ता का मन किसी और उच्चलोक में बिहार कर रहा है । उस समय आधि-व्याधियाँ भूल जाती हैं और हृदय में अनिर्वचनीय सात्विक भावों का उदय हो आता है ।”

काव्यानंद की परिभाषा का यह क्रियात्मक रूप स्वयं काव्य की कोटि तक पहुँचा हुआ दिखाई देता है ।

तानेजनी में द्विवेदीजी का मन खूब रमा हुआ जान पड़ता है । जहाँ कहीं इसके लिए उन्हें अवसर मिलता है, वहाँ उनकी उमग के चारुदर्शन होते हैं और पढ़नेवाला भी बिना उसके कटाक्ष के औचित्यानौचित्य की परवा किये उनके आनंद में भागी हो जाता है । पुस्तकालोचन सबधी निबन्धों में उन्हें ऐसे अवसर बहुधा मिला करते थे । आर्यों की जन्मभूमि सबधी कुछ मतों की उन्होंने एक निबन्ध में समीक्षा की है । एक भारतीय विद्वान् के मत के विरोधी एक विदेशी विद्वान् को उन्होंने इस प्रकार याद किया है—

“दास महाशय के सिद्धांतों और मतों का ज्ञान प्राप्त करके समालोचक साहब के होश उड़ गये हैं । आपकी राय है कि दासबाबू ने अपनी यह पुस्तक लिखकर बड़े साहस का काम किया है, योरूप के पुरातत्वज्ञ ऐसी बातें सुनने के आदी नहीं; लेखक के निष्कर्षों का आधार उनका कथन-मात्र है, इसलिए भय्या, हम और कुछ नहीं कहते हमतो बस इतनाही इशारा करके कलम को कलमदान के हवाले करते हैं ।”

भवभूति के एक नाटक के एक अनुवाद पर उनकी यह चपेट देखिए—
‘कहाँ भवभूति की सरस प्रासादिक और महा आल्हाद दायनी कविता और कहाँ अनुवादकजी की नीरस, अव्यवस्थित और दोष-दग्ध अनुवाद माला ! परस्पर दोनों में सौरस्य विषयक कोई सादृश्य नहीं । कौड़ी-मोहर, आकाश-पाताल और ईख इंद्रायण का अंतर ।

उनकी इस प्रकार की चपेटें कभी-कभी बहुत कटु भी होजाया करती थी, परंतु वह कटुता भी सर्वथा विरस नहीं कही जा सकती ।

रचना चाहे जिस प्रकार की भी उन्होंने की, इस बात का ध्यान उन्होंने कभी नहीं छोड़ा कि उनके निबन्ध कुछ चुने हुए व्यक्तियों के लिए ही नहीं लिखे जा रहे हैं किन्तु सर्वसामान्य के लिए। भाषा चमत्कार के फेर में पड़कर उन्होंने कभी नहीं लिखा। उनकी रचना उनके पाठकों और उनके अभिप्राय के बीच में अवच्छेद का काम नहीं करती। वह ऋजु, सुगठित, व्यवस्थित और प्रसन्न है।

परन्तु ये कोई विशेषताएँ नहीं, जिनसे हम द्विवेदीजी की रचना को अलग पहचान सकें। द्विवेदीजी की विशेषता ही यह है कि उनकी रचना विशेषता अथवा विलक्षणता से विहीन है। जिस समय उन्होंने लिखना आरम्भ किया था, उस समय की रचनाओं में लेखकों का व्यक्तित्व इतना आतिशयपूर्ण था कि भाषा का व्यक्तित्व ही न बन पाता था। व्यक्तिगत विलक्षणता रचना को रोचक तो अवश्य बना देती है, परन्तु पहले यह आवश्यक है कि रचना में वह स्थिर तत्व भी विद्यमान हो, जिस पर विलक्षणता का परिवर्तनशील आभरण अटके। द्विवेदीजी ने यही स्थिर तत्व भाषा को प्रदान किया; परन्तु विलक्षणताओं के उस युग में व्यक्तिगत विलक्षण-हीनता भी एक विलक्षणता अवश्य रही होगी। इसलिए उस समय द्विवेदीजी की भी एक शैली या ढंग कहा जा सकता रहा होगा और उनकी अधिकांश रचनाओं से परिचित व्यक्ति उनकी अनजानी रचना को पहचानने में समर्थ हो सकता होगा। परन्तु आगे चलकर जब द्विवेदीजी का दिखाया हुआ मार्ग लोगों को रुच गया और अधिकाधिक चलता होगया तब द्विवेदीजी की शैली (मैनर) द्विवेदीजी की न रहकर उनके असंख्य अनुयायियों के द्वारा प्रायः संपूर्ण भाषा की रीति (स्टाइल) हो गयी। आज द्विवेदीजी के निबंधों में उनके व्यक्तित्व की छाप नहीं दिखाई देती—इसलिए नहीं कि द्विवेदीजी का ही व्यक्तित्व उनकी रचनाओं में नहीं है, बल्कि इसलिए कि उनका व्यक्तित्व विकसित होकर एक अधिक व्यापक व्यक्तित्व में परिणत हो गया है।

‘स्टाइल इज् दि मैन’ सरीखी एकांगी उक्तियों से छोटे लोगों की माप हो सकती है, द्विवेदीजी सरीखे दिग्गज के लिए वह बहुत छोटा गज है।

स्वर्गीय पं० रामचन्द्र शुक्ल

तीन तारीख फरवरी (सन् १९४१ ई०) के प्रातःकाल 'पहाड़ी' जी ने रेडियो स्टेशन से आकर बताया कि पंडित रामचन्द्र शुक्ल अब इस सप्ताह में नहीं हैं । मैं ठर सा रह गया । विश्वास करने को जी नहीं करता था । १८ जनवरी को वे लखनऊ विश्वविद्यालय की पाठ्यक्रम समिति में सम्मिलित हुए थे और मेरे यहाँ ठहरे थे । काशी-विश्वविद्यालय की हिन्दी-साहित्य-समिति की ओर से एक चिट्ठी, जिस में उन्होंने हस्ताक्षर किए थे, मुझे तीन ही चार दिन पहले मिली थी । कौन जानता था कि इतने शीघ्र ही अनभ्र वज्रपात हो जायगा ? शायद समाचार गलत हो, कुछ समय तक यह आशा बनी रही । किंतु जब काशी से आकर डाक्टर केसरीनारायण शुक्ल ने बताया तो पता चला कि वह आशा निराशा ही थी ।

शुक्ल जी का निधन समस्त हिन्दी-जगत् के लिए एक अतुलनीय दुःखद घटना है । उनके शिष्यों और सहयोगियों के लिए तो, जिन के हृदय में वे घर कर गये थे और जिनके लिए उनके हृदय में जगह थी, यह उसी प्रकार व्यक्तिगत क्षति है जैसे उनके परिवार के लिए । मैंने छ-सात वर्षों तक उनके चरणों में बैठकर शिक्षा ग्रहण की है और उतने अधिक समय तक अध्यापन कार्य में मैं उनका सहयोगी रहा । इस बीच उनके हृदय के सौंदर्य का दर्शन करने का जो सौभाग्य मुझे प्राप्त हुआ उसने इस समय मेरे शोक को अत्यंत तीव्र कर दिया है । हिन्दी-साहित्य का तो आज एक स्तंभ टूट गया है । उनके निधन से इसकी जो क्षति हुई है वह अनुमान लगाने की बात नहीं । हिन्दी के विभिन्न क्षेत्रों को उनकी प्रतिभा का दान मिला है और ऐसा कोई विषय नहीं जिसे उन्होंने छुआ हो और अलंकृत न कर दिया हो ।)

(हिन्दी-जगत् में शुक्ल जी अद्वितीय निबन्धकार थे । उनके निबन्ध हिन्दी की अमूल्य निधि हैं । निबन्धों के लिये उन्होंने मनोविज्ञान की कठिन भूमि को चुना । क्रुणा, क्रोध, भय, उत्साह, लोभ और प्रीति, श्रद्धा-भक्ति,

लज्जा और ग्लानि आदि विषयो पर उन्होंने निबंध लिखे। उनकी दृष्टि विस्तृत किंतु अत्यंत पैनी थी। उनका विश्लेषण गहरा और विवेचन सूक्ष्म होता था। विचारो की गहराई के कारण उनकी भाषा का कहीं-कहीं दुरूह हो जाना आवश्यक था, किंतु, उन्होंने सदैव विषय को इस निपुणता के साथ स्पष्ट किया है कि पाठक यदि थोड़ा सा प्रयत्न करे तो जटिल-से-जटिल गुत्थी शीघ्र ही खुल जाती है। उनका दृष्टिकोण दार्शनिक था। हेकल के 'रीडल ऑव दि यूनिवर्स' का उन्होंने हिन्दी अनुवाद किया था। उसकी भूमिका के रूप में उन्होंने जो विवेचन दिया है, उससे उनके दर्शनशास्त्र के पांडित्य का पता चलता है।

हिन्दी-शब्दसागर हिन्दी का सबसे बड़ा कोष है जो गहन पांडित्य और वर्षों के अनवरत अध्यवसाय का परिणाम है। उसके सहकारी सपादकों में शुक्ल जी प्रमुख थे। उस यत्न के सफलता से पूर्ण होने में शुक्ल जी के पांडित्य और उनकी प्रतिभा का बड़ा हाथ था। हम कह सकते हैं कि शुक्ल जी की प्रतिभा ने शब्दसागर को गहराई प्रदान की थी।

साहित्य की गति-विधियों और प्रवृत्तियों का युगानुरूप निरूपण करते हुए हिन्दी-साहित्य का प्रथम इतिहास उन्होंने निमित्त किया। उस इतिहास को पढ़ने से पता चलता है कि शुक्ल जी का हिन्दी-साहित्य का ज्ञान कितना गहरा था। हिन्दी-साहित्य की पूरी कहानी तो उन्होंने अपने उक्त ग्रंथ में दी ही है, उसके साथ-साथ उन्होंने विभिन्न कवियों पर जो मार्मिक दृष्टि डाली है और उनकी विशेषताओं का स्पष्टीकरण किया है, वह अन्यत्र दुर्लभ है।

साहित्य के इतिहास में ही नहीं सामान्यतया इतिहास में भी उनकी गहरी रुचि थी। इसी रुचि के कारण उन्होंने मेगास्थनीज के भारतीय विवरण को हिन्दी-रूप दिया था और फारस का एक इतिहास बड़ी छानबीन के बाद लिखा था।

हिन्दी में नवीन आलोचना का सूत्रपात तो एक प्रकार से शुक्ल जी ने ही किया है। आलोचना के क्षेत्र में निर्णय दे देने भर की प्रवृत्ति को उन्होंने उतना प्रश्रय नहीं दिया, उन्होंने प्रधानता दी आलोचना के व्याख्यात्मक स्वरूप को। जिन परिस्थितियों में कवि या लेखक का उदय हुआ, उसके मस्तिष्क का निर्माण हुआ, उसकी प्रवृत्तियों को रूपाकार मिला, पृष्ठभूमि के रूप में उनका वर्णन करके उन्होंने रचना के अंतर्गतम में वेश किया और उसकी बहुविध विशेषताये दिखलाई। इस प्रकार उन्होंने

काव्य के अध्ययन के सम्बन्ध में वह परिस्थिति उपस्थित की जिससे पाठक अपने आपको उस स्थिति में अनुभव करे जिस स्थिति में अनुभव करके रचयिता ने अपनी रचना का निर्माण किया। वह समानुभूति शुक्ल जी की विशेषता है, जिसने उनकी तीव्र अतर्दृष्टि को वस्तुतः तथ्य-निरूपण में समर्थ बनाया।

‘हिन्दी काव्य में रहस्यवाद’ में उनकी आलोचनात्मक दृष्टि पूर्ण प्रखरता के साथ प्रकट हुई। प्रखरता ने उसमें समानुभूति को थोड़ी देर के लिए एक ओर ढकेल दिया था, परन्तु बहुत समय तक यह बात न रही और आधुनिक काव्य के सन्ध में भी वह समानुभूति उनके हिन्दी-साहित्य के इतिहास के नवीन संस्करण में पूर्ण रूप से प्रतिष्ठित दिखाई दे रही है।

पर शुक्ल जी साहित्य के समर्थ विश्लेषक और साहित्य-मिद्वत के शुष्क विवेचक ही नहीं थे, वे स्वयं भी भावुक कवि थे। उनका प्रसिद्ध काव्य ‘बुद्ध चरित’ उनकी ओर से साहित्य को एक बहुमूल्य देन है। ब्रजभाषा के ऊपर यह लाइन लगाया जाता था कि उसमें कोई उच्चकोटि का महाकाव्य नहीं है, जो कुछ बने भी वे सर्वप्रिय न हो सके। शुक्ल जी के इस ग्रंथ ने इस अभाव की पूर्ति की। यद्यपि आर्नल्ड के ‘लाइट ऑव एशिया’ के आधार पर इस वाक्य का प्रणयन हुआ है फिर भी आनंद आता है इसमें स्वतंत्र काव्य का सा ही और यह पता नहीं चलता कि विदेशी भाषा में लिखे किसी ग्रंथ की इसमें छाया भी है।

उनकी स्फुट कविताओं की संख्या भी काफी है। उन्होंने अपनी कुछ कविताओं का शीर्षक रखा था ‘हृदय के मधुर भार’। ये कविताएँ सचमुच उनके हृदय के मधुर भार को बहन करने वाली हैं और इस प्रकार सच्ची कविताएँ हैं। किंतु, उनमें भी उनका चितक स्वरूप छूटा नहीं। उनकी भावुकता भी इनमें दार्शनिकता का आवरण पहन कर आई है। कुछ लोगों के लिए इस आवरण को भेद कर उनकी भावुकता का दर्शन करना कठिन हो जाता है। इसलिए उनकी कविता के वास्तविक मूल्य का अकन नहीं हो पाता।

स्वयं शुक्ल जी का विचार था कि उनका स्वाभाविक क्षेत्र रचनात्मक साहित्य है। उन्हें बड़ा भावुक हृदय मिला था। रचनात्मक साहित्य को छोड़ कर आलोचना और अध्यापन के क्षेत्र में आने में उन्हें बड़ा त्याग करना पड़ा। साहित्य के अपने गहरे ज्ञान को दूसरों तक पहुँचाने के उद्देश्य से उन्होंने सृष्टा होने के अमिट आनंद का परित्याग कर दिया। परन्तु थोड़ा-सा दुःख इस बात का

उनके अंतरतम में बना ही रहा कि दूसरो की ही कृतियों का पर्यालोचन करने को बाध्य होना पड़ता है और अपनी ही सृष्टि करने के लिये अनवच्छिन्न अवकाश नहीं मिलता । यदि यह अवकाश उन्हें मिला होता तो वे साहित्य को अवश्य ऐसा अभिनव दान दे जाते जो विस्तार और गहराई दोनों में महान होता ।

किंतु, इस त्याग से जहाँ हम एक क्षेत्र के दान से बाचित रहे, वहाँ दूसरे क्षेत्र में उसने इस कमी को कहीं अधिक मात्रा में पूरा कर दिया । इससे हमें अत्यंत उत्कृष्ट आलोचनाएँ प्राप्त हुईं और हिन्दी-साहित्य के गहन अध्ययन का विद्यार्थियों में विकास हुआ । इतना ही नहीं उनके स्रष्टा स्वरूप ने उनकी आलोचनाओं को भी केवल आलोचना से ऊपर उठा कर वह रूप दे दिया है जिससे वे स्वयं रचनात्मक स्थायी साहित्य की कोटि में आ गईं । उनकी आलोचनाओं को पढ़ते समय केवल मस्तिष्क ही सक्रिय नहीं होता, हृदय का भी विस्तार होता है : 'गोस्वामी तुलसी दास' में राम-राज्य की व्याख्या पढ़ते हुए हृदय में अपने आप तरंग मालाएँ उठ आती हैं । और, ऐसे स्थल उनकी रचनाओं में विरल नहीं हैं ।

भाषा के ऊपर शुक्ल जी का बड़ा अधिकार था । उनके सूक्ष्म विचारों ने उसे उन्हें व्यक्त करने में क्षम बनाया । परंतु वे स्वयं भाषा के विद्वान् और अधिकारी लेखक ही नहीं थे, भाषा-शास्त्र के प्रगाढ़ पंडित भी थे । इसका पता उनके बुद्धचरित के आरंभ में दिये हुए निबन्ध से चलता है, जिसमें उन्होंने ब्रज, अवधी और खड़ी का भेद दिखाया है ।

शुक्ल जी का व्यक्तित्व उनकी विद्वत्ता से भी अधिक आकर्षक था । पांडित्य और सौजन्य का उनमें दुर्लभ मणि-काचन-संयोग था । वे बड़े सरल और निरभिमान थे । पांडित्य का गर्व उनको छू भी न गया था । उनकी मुद्रा पहले दूर से उनके प्रति आदर भाव उत्पन्न करती थी । पहले-पहल देखनेवालों को वे दूर-दूर हटते-से लगते थे । किंतु धीरे-धीरे ज्यों-ज्यों उनके साथ संपर्क बढ़ता जाता था, त्यों-त्यों व्यक्ति उनको अपने निकट से निकट पाता था । वे जितने ही सरल थे उतने ही तरल भी । उनका हृदय सबके लिए सद्भाव और स्नेह-भरा रहता था । जो उनके संपर्क में आता, उसके हृदय में उनके लिए श्रद्धा घर कर जाती और वह सदा के लिए उनका भक्त बन जाता । उनके चारों ओर शांति, पवित्रता और शीतलता का मंडल घिरा रहता था, जो सबके लिये सक्रामक होता था ।

साथ ही उनकी प्रकृति बड़ी विनोदी थी । पद-पद पर वे विनोदभरी बातें

कहते थे । कक्षा में उनके भाषण सुनने में बड़ा आनंद आता था । कभी-कभी तो ऐसी विनोदभरी बात कह जाते थे कि कक्षा की कक्षा खिलखिल उठती थी, किंतु विशेषता यह कि उनकी गंभीर मुद्रा में जरा भी अंतर नहीं आता था । कक्षा में शुक्ल जी को देखकर विद्यार्थी कभी-कभी सोचा करते थे, शुक्ल जी भी कभी हँसते होंगे ? किंतु, जब अध्यापन कार्य में उनका सहयोगी हो गया, तब मुझे पता चला कि शुक्ल जी भी कितना जी खोलकर हँसते हैं । उनकी इसी विनोदशीलता के कारण उनके गहन पाठित्य से भरे व्याख्यान भी मनोरम लगते थे ।

शुक्ल जी के बहुमुखी पाठित्य की गहराई का पूरा-पूरा अनुमान उनके ग्रंथों से भी नहीं लग सकता । कागज पर सब कुछ आ भी कहाँ पाता है ? इसका अनुमान वे ही लगा सकते हैं जिन्होंने स्वयं उनके मुँह से शिक्षा पाई है । इतिहास, दर्शन, मनोविज्ञान, भाषा-शास्त्र तथा संस्कृत, अंगरेजी और बँगला साहित्य के वे अच्छे ज्ञाता थे । हिन्दी के विषय में कहना ही क्या है ! उसके साहित्य ने पिछले पचास वर्षों में अभ्यंतर उन्नति की है, लगभग पचास वर्ष पहले हिन्दी-साहित्याकाश ने चन्द्रास्त का अनुभव किया था । आज फिर वही अनुभव उसके प्राणों को खला रहा है ।

डाक्टर हीरालाल

डाक्टर हीरालाल जी के दर्शनो का सौभाग्य मुझे एक ही बार प्राप्त हुआ और वह भी बहुत थोड़ी देर के लिए। परन्तु वह अनुभव भूलने का नहीं। दिसम्बर १९३० की बात है। 'शब्दसागर' के पूर्ण होने की खुशी में नागरी प्रचारिणी सभा कोषोत्सव मनाने जा रही थी। उसी में सम्मिलित होने के लिए वे आये थे और बा० श्यामसुन्दरदास जी के यहाँ ठहरे हुए थे। वही मैंने उनके दर्शन किए थे। उनकी कीर्ति मैंने बहुत पहले से सुन रखी थी। पुरातत्त्व के क्षेत्र में उनके कार्य का बहुत आदर होता था। वे बहुत ऊँचे सरकारी पद पर भी रह चुके थे। परन्तु अहम्मन्यता और रूखापन उनको छू नहीं गया था। वे आदमी के हृदय में बँठ कर उसे अपने पास खींच लेते थे। मुझसे इस पहली ही मुलाकात में उन्होंने वैसा ही व्यवहार किया, जैसा किसी मित्र के साथ किया जाता है। उनके व्यवहार में न बनावट थी, न बेरूपापन। मुझे उनका व्यक्तित्व सरलता, सहृदयता तथा उदारता के संयोग से निर्मित जान पड़ा।

इस थोड़ी सी देर की बात-चीत से मुझे पता लग गया कि उनको युवको पर भारी भरोसा है। युवकत्व उनके लिए अभिनव उत्साह, उद्दाम साहस और अनवरत अध्यवसाय का प्रतीक था। युवको में आत्म-विश्वास, उत्साह, साहस और परिश्रम की ओर अभिरुचि भरना भी वे खूब जानते थे। वे स्वयं बड़े परिश्रमी थे, आयु के उस भाग में भी जो सामान्यतया विश्राम के लिए प्रयोजित समझा जाता है, वे परिश्रम करते ही रहते थे, उन लोगो का सा कागजी-परिश्रम नहीं जो सरकारी पेंशन फटकारते हुए भी संकड़ो रुपये मासिक बड़े आराम से डकारते रहते हैं। नागरी प्रचारिणी सभा के खोज-विभाग का निरीक्षण-कार्य बहुत परिश्रमसाध्य है। उसे वे कई वर्षों से कर रहे थे। परन्तु उस समय उनका स्वास्थ्य अच्छा नहीं रहता था। आँखें तो बहुत खराब हो गयी थीं। इसलिए वे इस काम से धीरे धीरे अवकाश-ग्रहण करना चाहते थे। मुझे उन्होंने खोज-विभाग में लेने

की इच्छा प्रकट की। पर मुझे अपनी शक्ति पर भरोसा न था। अधिक परिश्रम से भी डरता था। परन्तु उनके उत्साह वर्धक शब्दों से कुछ ऐसी शक्ति थी कि मुझे कुछ काम कर लेना स्वीकार ही करना पड़ा, यद्यपि बहुत जल्द पिड़ छुड़ाने की अदरुनी इच्छा बनी ही हुई थी। इसके बाद उनका साक्षात् फिर कभी नहीं हुआ, किन्तु उनकी चिट्ठियों से उनके दर्शन कभी-कभी मिलते रहे।

कुछ समय बाद उन्होंने मुझे दिल्ली-प्रात में हिन्दी हस्तलिखित ग्रंथों की खोज के सबंध में रिपोर्ट लिखने को लिखा। उसके तैयार हो जाने पर उन्होंने मुझे प्रोत्साहित करने के लिए सभा में उसकी बड़ी तारीफ लिख भेजी और मुझे अपना सहकारी बना डाला। यद्यपि मुझे मालूम था कि मेरे एक मित्र ने, जो पहले उनके सहकारी बनाए गए थे, खोज के काम को कूड़ा बताकर खोज-यात्रियों के विवरण पत्रों को वापिस कर दिया था, फिर भी उनकी स्नेहपूर्ण आज्ञा का उल्लंघन करने में मैंने अपने को असमर्थ पाया। मुझे यह भी डर था कि अपने उत्साह-दान को व्यर्थ गया समझकर वे दुखी न हों। समय के अभाव का तो तथ्य के बिना भी जब चाहो तब बहाना दिया जा सकता है, परन्तु साधार होने पर भी उनके सामने यह बहाना करने की मेरी हिम्मत न हुई।

उनको सन् १९३३ में नागपुर विश्वविद्यालय ने डाक्टर आफ लेटर्स की आनरेरी डिग्री प्रदान की। उसी साल मैंने काशी विश्वविद्यालय की डाक्टर आफ लेटर्स की परीक्षा पास की। इस संयोग पर उन्होंने कुछ विनोद के ढंग पर लिखा था—

“It is just in the fitness of things that both the Superintendent and the Asstt Superintendent of the Search Department should simultaneously become Doctors”†

मुझपर उनका बड़ा स्नेह था। जबसे उन्होंने सुना था कि मुझे डाक्टरी मिलना निश्चित हो गया है तबसे मुझको डाक्टर लिखने के लिए वे बहुत उत्सुक थे। जैसा बाद को उनके पत्र से मालूम हुआ, हमारे विश्वविद्यालय

†—अर्थात्, यह उचित ही है कि खोज-विभाग के निरीक्षक और सहायक निरीक्षक दोनों एक साथ ही डाक्टर हो जायें।

के उस साल के कनवोकेशन का विवरण उन्होंने अखबारों में बड़े चाव से पढ़ा था, परन्तु उसमें उसका कोई उल्लेख न पाकर वे विस्मित हुए। कुछ दिन तक वे अखबारों में मुझे डाक्टरी मिलने की खबर ढूँढ़ते रहे, परन्तु जब फिर भी कहीं उसका उल्लेख न मिला तो उन्हें शंका हुई और उन्होंने बाबू श्यामसुन्दरदास जी को एक व्यग्रता और उत्कंठापूर्ण पत्र लिखा। शका दूर हो जाने पर वे बड़े प्रसन्न हुए और एक लंबा बधाई-पत्र लिख भेजा।

मेरे प्रति उनके स्नेह का बंधन मुझे अब भी नागरी प्रचारिणी सभा के खोज-विभाग के साथ बाँधे हुए है।

बाबू श्यामसुंदरदास को हिंदो-सेवा

बाबू श्यामसुंदरदासजी का जीवन हिंदी के अपना पूर्ण स्वत्व प्राप्त करने के प्रयास की कहानी है। भारतेन्दु हरिश्चंद्र के हिंदीप्रेम की बिजली से व्याप्त काशी के वातावरण में उनका बचपन बीता। रामचरित मानस से उनकी बाल्यकाल ही में अनुराग हो गया। इट्टेस पास करने के बाद वे कानूज के विद्यार्थी ही थे कि उन्होंने कुछ अपने समवयस्क परमोत्साही युवकों के सहयोग से काशी में नागरी प्रचारिणी सभा की स्थापना की, जो आज हिंदी की सबसे प्रमुख साहित्यिक संस्था है। नागरी लिपि के प्रचार और हिंदी में सत्साहित्य के उत्पादन के लिए नागरी प्रचारिणी सभा एक अपूर्व शक्ति है। परंतु सभा ने जितने उपयोगी कार्य किये हैं उन सबमें बाबू श्यामसुंदरदास का पूर्ण रूप से हाथ रहा है। बाबू साहब को सभा का मस्तिष्क समझना चाहिए। जन-साधारण की दृष्टि में तो बाबू श्यामसुंदरदास नागरी प्रचारिणी सभा हैं और सभा बाबू श्यामसुंदरदास।

जिस आंदोलन के फलस्वरूप पश्चिमोत्तर प्रदेश (अब संयुक्त* प्रांत) की कचहरियों में हिंदी को स्थान मिला उसमें बाबू श्यामसुंदरदास ने अपनी पूर्ण शक्ति के साथ भाग लिया।

उस समय रोमन लिपि के भी बहुत लोग पक्षपाती हो गये थे और नागरी के विरुद्ध उनका बड़े जोरो में प्रचार हो रहा था। बाबू श्यामसुंदरदास इस आंदोलन के विरुद्ध भिड़ गये। इस संबंध में एक बड़ी मनोरंजक घटना हुई थी। रोमन लिपि के पक्षपाती कहा करते थे कि नागरी लिपि शीघ्रता से नहीं लिखी जा सकती। इसी विषय की लेकर फ्रांस के एक प्रसिद्ध पुरातत्त्वज्ञ श्री सिल्वेन लेवी से उनकी प्रतियोगिता हो गयी। इसका लेवी महोदय ने एक चिट्ठी में उल्लेख किया है।—“नवंबर या दिसंबर १८९७ में जब आपसे मेरी जान पहचान हुई थी उस सुखद समय को मैं कभी नहीं भूलता—उस समय आप नेपाली खपड़े में न रहते थे ? नागरी और रोमन

में हम कितनी शीघ्रता से लिख सकते हैं, यह जाँचने के लिए हमारे बीच में प्रतियोगिता भी हुई थी। आपने उतनी ही शीघ्रता से नागरी लिखी जितनी शीघ्रता से मैंने रोमन।”

हिंदी साहित्य सम्मेलन नागरी-प्रचार का आज सबसे शक्तिशाली के है। उसके भी जन्मदाता बाबू श्यामसुंदरदास ही हैं। इस प्रकार बाबू श्यामसुंदरदास को हिंदी की सघ-शक्ति का मूर्तरूप समझना चाहिए। परंतु इतने ही में उनकी हिंदीसेवा समाप्त नहीं हो जाती। जितना महत्त्वशाली उनका संगठन और प्रचार कार्य है उतना ही महान् उनका साहित्य-निर्माण कार्य भी। साहित्य का हल्का या गंभीर कोई ऐसा विभाग नहीं जिसे उनकी लेखनी ने संपन्नता न प्रदान की हो।

‘सरस्वती’ पत्रिका प्रधानतया उन्हीं के संपादकत्व में प्रादुर्भूत हुई और उन्हीं ने दो तीन वर्ष उसे चलाकर यह सिद्ध किया कि ऐसी पत्रिका हिंदी में भी चल सकती है। फिर तो वह यशस्वी संपादक पंडित महावीरप्रसाद द्विवेदी के संपादकत्व में खूब चमकी। नागरी प्रचारिणी पत्रिका ने भी जब से नया रूप धारण किया और वह शोध की पत्रिका बनी, तब से वह बराबर बहुत वर्षों तक कभी कुछ विद्वानों के सहयोग से और कभी अकेले उन्हीं के द्वारा संपादित होती रही। यह उनके अविरत परिश्रम का फल है कि पत्रिका, जगत की दृष्टि में सम्मान के योग्य सिद्ध हुई।

पंजाब के पण्डित राधाकृष्ण ने जब सस्कृत-ग्रंथों की खोज का कार्य आरंभ किया तो हिंदी के हस्तलिखित ग्रंथों की खोज का भी प्रयत्न उठा। बाबू श्यामसुंदरदास ने बड़े उत्साह से इस कार्य को अपने हाथ में लिया। युक्तप्रात की सरकार को उन्होंने उसकी उपयोगिता बतलाई, जिससे उसने सभा को वार्षिक ग्रांट देना स्वीकार किया जो अब २००० की है। खोज की रिपोर्टों को प्रकाशित करने का भार भी सरकार ने अपने ऊपर ले लिया। लगातार नौ वर्ष तक बाबू श्यामसुंदरदास खोज के निरीक्षक रहे। उनकी खोज-सबबी रिपोर्टें विद्वत्ता और सूक्ष्मदर्शिता से पूर्ण होती थीं। यहाँ तक कि ग्रियर्सन, पिशेल, थीबो सदृश उच्च कोटि के विदेशी विद्वानों ने उनकी मुक्तकंठ से प्रशंसा की।

नागरी प्रचारिणी ग्रंथमाला में उन्होंने कई प्राचीन काव्य-ग्रंथों का बड़े परिश्रम से संपादन किया जिससे जगत् के समक्ष यह सिद्ध हुआ कि हिंदी का भी ऐसा प्राचीन साहित्य है जिसके आधार पर उच्च शिक्षा दी जा सकती है। पृथ्वीराज रासो का संपादन बड़ी महत्त्वपूर्ण सिद्धि थी जिसकी पूर्ति पंडित

मोहनलाल विष्णुलाल पड़्या के सहयोग से हुई। इनके अतिरिक्त बाबू साहब ने परमलारासो, कबीरग्रथावली, चित्रावली आदि महत्त्वपूर्ण प्राचीन ग्रंथों का संपादन किया।

बाबू श्यामसुंदरदास का सबसे महत्त्वपूर्ण कार्य समझा जाता है हिंदी शब्दसागर का संपादन जिसको उन्होंने अपने पाँच विद्वान् सहकारियों के सहयोग से बीस वर्ष की सतत साधना के द्वारा प्रस्तुत किया। यह कोश हिंदी के लिए गर्व की वस्तु है जिसको पंडित महावीरप्रसाद द्विवेदी ने शब्द-कल्पद्रुम, शब्दस्तोम महानिधि और सेंट पिटर्सबर्ग से प्रकाशित बृहत् सस्कृत कोश के समकक्ष बताया है।

परंतु मेरी समझ में इससे भी बढ़कर उनकी महत्ता इसमें है कि उन्होंने यह सिद्ध कर दिया कि केवल हिंदी साहित्य के ही आधार पर ऊँची से ऊँची शिक्षा दी जा सकती है। वे हिंदी के सबसे बड़े आचार्य और अध्यापक हैं। अध्यापक तो वे पहले से भी थे, किंतु मालवीयजी ने हिंदी विभाग का संचालन करने के लिए जब उन्हें काशी विश्वविद्यालय में आमंत्रित किया, तब उन्हें वह काम मिला जो उनके मन के अनुकूल था और जिसके लिए वे पूर्णतया उपयुक्त और सज्जित थे। काशी विश्वविद्यालय की अध्यापकों के द्वारा ही उन्होंने हिंदी को सबसे बड़ा दान दिया। हिंदी के जीवन-तत्त्व, शक्ति और वैभव को उनके रूप में मूर्तिमान् देखकर गौरव की भावना के साथ विद्यार्थी उनसे हिंदी भाषा और साहित्य की शिक्षा ग्रहण करते थे। उनकी प्रसिद्ध पुस्तकें विद्यार्थियों को दिए हुए व्याख्यानो के ही विकसित रूप हैं। हिंदी साहित्य का कोई ऐसा विभाग नहीं जिसके लिए उनके परिश्रम से दृढ़ नींव न उपस्थित हुई हो। सैद्धांतिक और व्यावहारिक आलोचना, भाषाविज्ञान, भाषा और साहित्य का इतिहास आदि प्रायः सभी क्षेत्रों में वे आदि आचार्य हुए। भाषा और साहित्य, भाषाविज्ञान, भाषासंस्कृत, साहित्यालोचन, रूपकरहस्य आदि ग्रंथ इस बात के साक्षी हैं।

वे केवल ग्रंथकार और अध्यापक ही नहीं, ग्रंथकारों और अध्यापकों के निर्माता भी हैं। कही उन्होंने प्रतिभा की एक चिनगारी देखी कि उसे प्रकाशपुंज में परिणत करने का प्रयत्न किया। हिंदी के कितने ही लेखक और अध्यापक, जो उच्च कोटि के साहित्य का उत्पादन कर रहे हैं और उच्च शिक्षा का दान कर रहे हैं, उनके प्रति कृतज्ञता के भार से दबे हुए हैं।

हिंदी की सेवा में अपने आपको खपाकर बार्धक्य में अब बाबू साहब

काशी में विश्राम ले रहे हैं। काशी विश्वविद्यालय और नागरी प्रचारिणी सभा से उन्होंने अवकाश ग्रहण कर लिया है, फिर भी हिंदी की सेवा उनकी प्रकृति का एक अंग हो गयी है जो उन्हें बराबर हिंदी की हितचिंतना में लगाये रहती है।

भगवान् उन्हें दीर्घायु प्रदान करे जिससे वे बहुत काल तक एक प्रेरणाकेंद्र के रूप में हिंदी हितैषियों के बीच विद्यमान रह सकें।†

कालीचरण हाई स्कूल के लिए यह परम सौभाग्य की बात है कि बाबू श्यामसुंदरदास कुछ समय तक उसके प्रधानाध्यापक रहे और उसको सुदृढ़ भित्ति पर रखने का श्रेय उनको भी है। यह भी कम सतोष की बात नहीं कि उनके बाद कालीचरण हाई स्कूल की बागडोर जिनके हाथ में गयी है वे बाबू कालिदास कपूर भी हिंदी के अत्यंत प्रेमी हैं और हिंदी का गौरव बढ़ाने का भरसक प्रयत्न किया करते हैं।

†—यह लेख बाबू श्यामसुन्दर दास के जीवन काल में कालीचरण हाईस्कूल, लखनऊ की रजतजयन्ती के अवसर पर लिखा गया था।

गढ़वाली भाषा के “पखाणा”(कहावतें)

किसी भी भाषा की कहावतें उस भाषा तथा उनके भाषियों की असमर्थता निधि हैं, क्योंकि समस्त जाति के व्यावहारिक अनुभवों का सार खिचकर कहावतों में आ जाता है। जीवन का कोई क्षेत्र ऐसा नहीं जो भाषा के मंदिर में लाकोक्तियों की भेंट न चढ़ा जाता हो। जीवन-व्यापार से सबंध रखनेवाले विशेष कौशल से सबकी जानकारी नहीं हो सकती। परंतु जीवन-व्यापार के प्रत्येक विभाग में विशेष कौशल से भिन्न बहुत से ऐसे अनुभव भी प्राप्त होते रहते हैं जो सर्यसाधारण की मानसिक सत्ता के अग्र होकर उसकी संपन्नता को बढ़ा सकते हैं। ये ही अनुभव कहावतों का रूप धारण करते हैं।

लोकानुभव प्रायः घटना-मूलक होता है। कोई घटना घटित होती है और हमें अनुभव दे जाती है। हम देख पाएँ, चाहे न देख पाएँ, मानव जाति के प्रत्येक अनुभव के पीछे कोई घटना अवश्य छिपी होती है। इसलिये प्रत्येक कहावत के पीछे भी एक छोटी-मोटी कहानी छिपी रहती है, जिसका वह संकेत देती है। यही कारण है कि कहावत को गढ़वाली भाषा में ‘अखाणोळ’ या ‘पखाणोळ’ (—एकवचन, ब० व०—‘अखाणा’, ‘पखाणा’) कहते हैं। अखाणो अखाण से बना है और पखाणो उपाख्यान से।

परंतु घटना-मूलक होने पर भी कहावत ‘कहावत’ है। हर घड़ी की बात-चीत में अथवा साहित्यिक रचनाओं में पद पद पर सारी कहानी बार बार नहीं दुहराई जा सकती। हों कहावत के द्वारा उसका संकेत दे दिया जा सकता है। इसी से गढ़वाली भाषा में कहावत-को ‘आणोळ’ (एकवचन, ब० व०—‘आणा’) तथा संस्कृत में आभाणक कहते हैं। आणो और आभाणक एक ही हैं। आभाणक ही आणो हो गया है। (आभाणक, आहाणक,

ॐ—गढ़वाली भाषा अधिकतर ‘ओ कार’-बहुला है। इस सबंध में ब्रज भाषा से उसका मेल है। यह ओ-कार-बहुलता उसे राजस्थानी से दान में मिली है।

—लेखक

आआणग्र, आणा+प्रो, आणो ।) इसमें मूल धातु भण् है जिसका अर्थ होता है 'कहना' ।

परतु यह कहना होना चाहिए चतुराई भरा हुआ । अनुभव तो बहुत आदमियों को हो सकता है परतु उसे कहावत बनाता है किसी एक वाक्यपट्ट का चतुराईभरा कहना (उक्ति-चातुर्य) ही । लार्ड रसेल ने इसी अर्थ में कहावत को 'बहुतों की बुद्धिमानों और एक की चतुराई' ('दि विजडम आंव मैनी ऐड दि विट् आँव वन्') कहा था । सबकी सपत्ति बनने योग्य कोई लोकानुभव अथवा लौकिक सत्य जब किसी एक व्यक्ति की चतुरता से सबको आकर्षित कर सकनेवाला रूप प्राप्त कर लेता है, तब कहावत का जन्म होता है । बिना चटपटेपन के कहावत कहावत नहीं । उक्ति की चतुराई ही कहावत को चटपटी बनाती है । कहावत का एक बार जन्म हो जाने पर चटपटापन ही उसे चलता बनाए रखता है । सुननेवाले उचित अवसर आने पर उसे फिर फिर व्यवहार करने की इच्छा करते हैं और कहावत चल पडती है । नई नई कहावतें बराबर पैदा होती रहती हैं ।

जन्म हो जाने पर भी कहावत का नामकरण तब तक नहीं हो सकता जब तक वह चल नहीं पडती । किसी उक्ति में अनुभव भरा है, वह चटपटी भी है, परंतु हो सकता है कि वह लोगों की आँखों में न आई, अथवा कानों में न पड़ी हो, और इस कारण उसका प्रचार न हुआ हो । ऐसी दशा में वह कहावत न कहायेगी क्योंकि कहावत उक्तिमात्र नहीं है, लोक की उक्ति है, इसीसे उसे 'लोकोक्ति' कहते हैं । कहावत एक आदमी के कहने से नहीं होती, लोक के स्वीकार करने से, लोक में प्रचार पाने से होती है । जब तक लोग उसे प्राय. बोलने नहीं लगते तब तक वह कहावत लोकोक्ति अथवा प्रायोवाद नहीं कही जा सकती । संस्कृत के 'प्रायोवाद'† का जो अभिप्राय है वही अँगरेजी के 'प्रो-वर्ब'‡ का ।

इसके अतिरिक्त कहावत स्वभावतया छोटी होती है । इससे उसको लोगों की जवान पर चढ़ने में आसानी होती है । भारी भरकम वाक्यों को याद रखना कठिन होता है इसीसे छोटी छोटी उक्तियाँ ही कहावतों का स्थान प्राप्त कर सकती हैं । चटपटेपन के योग में कहावत का छोटापन

†—संस्कृत में प्रवाद भी इस अर्थ में प्रयुक्त होता है, किंतु हिंदी में वह दूसरे अर्थ में रूढ हो गया है ।

‡—Pro-verb.

। लाघव उसके सारे प्रभाव को एकमुख कर उसे नुकीला बना देता है, वह चुभनेवाली हो जाती है। समझाने के ढङ्ग में बातों का विस्तार होता है, उसमें प्रभाव भी फैलकर निर्बल पड़ जाता है। इसलिए उसमें की बातें बहुधा चिकने घड़े पर पड़ती हैं। बड़ी बड़ी बातों को सुनने-पढ़ने के लिये आदमी सचेत होकर जाता है। यह सचेतनता भी उनके प्रभाव में बाधक होती है। परंतु कहावत अचानक अप्रत्याशित रूप से आती है और अपना काम कर जाती है। व्याख्यान और उपदेशों को रमणीयता तथा उनके प्रभाव को भी कहावत बढ़ा देती है।

उक्ति का एक रमणीय स्वरूप दूसरा भी है जिसे सूक्ति अथवा सुभाषित कहते हैं। लोकोक्ति को समझने के लिए सूक्ति से उसका भेद समझना आवश्यक है। सूक्ति चमत्कार-भरी उक्ति को कहते हैं। सूक्तियाँ अधिकतर पद्य में ढूँढी जाती हैं। इसका कारण यही है कि हमारा प्राचीन साहित्य प्रायः पद्य में ही है। परंतु पद्यमय होना सूक्ति का आवश्यक गुण नहीं है। गद्य में भी सूक्तियाँ हो सकती हैं और होती हैं। सूक्ति में गद्य और पद्य का भेद नहीं मानना चाहिए। सूक्ति का चमत्कार-भरा होना ही काफी है। इससे आगे बढ़कर उसमें लोकानुभव भी हो सकता है, परंतु उसका होना आवश्यक नहीं। जिन सूक्तियों में चमत्कार के साथ साथ लोकानुभव भी रहता है, वे कहावत बन सकती हैं। कवियों तथा लेखकों की कई लोकानुभवमयी सूक्तियाँ कहावत हो जाती हैं। मेघदूत के कई श्लोकों के अंतिम चरण कहावतों की भाँति काम आते हैं। किंतु प्रत्येक सूक्ति कहावत नहीं कही जा सकती।

संक्षेप में, कहावत छोटी, अर्थभरी, चटपटी और सर्व प्रिय होती है। इसी बात को अंगरेजी में अपने चुटीले ढंग से कहते हुए हावेल ने कहा है कि, कहावत की विशेषताएँ हैं 'छोटापन, अर्थ और नमक' ('लाघव, सार्थकता और लावण्य'—शार्ड्नेस्, सेंस्, ऐंड साल्ट्') ❀। इन्हीं गुणों के कारण वह सर्वप्रिय भी होती है।

सालनो में जो काम मसाले का होता है, साहित्य में वही काम कहावत का है। गढ़वाली मुहावरे का प्रयोग करें तो कह सकते हैं कि कहावत बात-चीत तथा साहित्य का 'तुड़का' (तडका) है जो बहुत थोड़े परिणाम में प्रयुक्त होने पर भी व्यक्तों को विशेष रुचिकर बना देता है।

साहित्य के उत्कर्ष के लिए उसके चटपटेपन को बढ़ानेवाली इस सामग्री के संग्रह का महत्व स्पष्ट है। सुभाषित और कहावत में कुछ अंतर होने पर भी सुभाषित के सम्बन्ध में निम्नलिखित श्लोक में जो कुछ कहा गया है, वह कहावत के सम्बन्ध में भी बहुत कुछ सत्य है—

खिन्नं चापि सुभाषिणेन रमने स्वीयं मन सर्वदा

श्रुत्वान्यस्य सुभाषितं खलु मन श्रोतु पुनर्वाटति ॥

अज्ञाञ्ज्ञानवतोऽप्यनेन हि वशीकर्तुं समर्थो भवेत्

कर्तव्यो हि सुभाषितस्य मनुजैरावश्यक सग्रहः ॥

गढ़वाली भाषा की कहावतों का संग्रह एक दूसरी दृष्टि से भी आवश्यक है। गढ़वाली ग्रन्थ गति से बदल रही है। यदि परिवर्तन की यही द्रुत गति रही तो एक दिन ऐसा आवेगा जब केवल ढाँचा भर गढ़वाली रह जायेगा और रूप सब तत्सम (संस्कृत) के आ जायेंगे। अतएव गढ़वाली की ही रक्षा की दृष्टि से नहीं, बल्कि भाषा-विज्ञान की दृष्टि से भी यह आदश्यक है कि गढ़वाली का शुद्ध रूप क्या था, अथवा क्या है, यह जानने का कुछ साधन उपलब्ध हो। यद्यपि भाषा सदा परिवर्तनशील है फिर भी बहुत प्राचीन काल से चली आती होने के कारण कहावतों पर बहुधा पुरानापन भी चिपका चला आता है। श्रीयुक्त प० शालग्राम वैष्णवजी ने इस प्रकार का एक संग्रह किया है जिसमें गढ़वाल के जिस भाग में जिस कहावत को उन्होंने सुना है उसे उसी भाग की बोली में बिना हेर-फेर के दे दिया है। इससे गढ़वाली के भेदों को समझने में भी उसके द्वारा कुछ सहायता मिल सकती है।

हिंदी की प्रत्येक विभाषा की सौंदर्य-सामग्री का प्रदर्शन इसलिए भी आवश्यक है कि कदाचित् उसमें से हिंदी को अपनी संपन्नता बढ़ाने के लिए कुछ ग्रहणीय सामग्री मिल जाय। जब हम विदेशी भाषाओं से भी सामग्री ग्रहण करना अच्छा समझते हैं, तब स्पष्ट हिंदी की विभाषाओं से सामग्री लेने में हिचक ही क्या हो सकती है ? -

इन प्रकार की सामग्री का संग्रह इस बात को समझने से तो स्पष्ट ही सहायक होता है कि बहुत प्राचीन काल से सारा देश एक कोने से दूसरे कोने तक एक ही संस्कृति से अनुप्राणित रहा है।

कीर्तिलता की भाषा

कीर्तिलता की भाषा के सम्बन्ध में विद्यापति ने कहा है—

सकय वाणी बृहन्न भावइ । पाउअ रस को मम्म न पावइ ॥

देसिल वन्नना सब जन मिट्टा । ते तैसन जपओ अवहट्टा ॥

जिस समय विद्यापति लिख रहे थे उस समय प्राकृत ही क्या अपभ्रंश का जमाना भी बीत चुका था । प्राकृत का तो कोई मर्म पा न सकता था । अवहट्ट भी वही मीठा लगता था जो देसिल वन्नना भी हो । प्राकृत की इस ओर की सीमा सातवीं शताब्दी है । सातवीं शताब्दी में अपभ्रंश ने जोर पकड़ा । और नवीं शताब्दी में हिंदी की भाषाएँ विकसित हुईं, दसवीं में उनके साहित्य में भी दर्शन होने लगे । विद्यापति के समय तक उनका काफी विकास हो चुका था । स्वयं विद्यापति की पदावली उस समय की हिंदी के मैथिली स्वरूप का मधुर रूप सामने लाती है । विद्यापति की पदावली की भाषा उनके प्रात की उस समय की देसिल वन्नना—देश भाषा है, इसमें कोई सदेह नहीं । कीर्तिलता में भी देसिल वन्नना का ही उपयोग किया गया है परंतु दोनों के देसिल वन्नना में भेद है । पदावली विद्यापति के भावों का स्वाभाविक उद्गार है, इसलिए उसमें भाषा की कृत्रिमता की भी आवश्यकता नहीं । परंतु कीर्तिलता कीर्ति की लता है, एक राजा की कीर्ति के वर्णन में लिखी गई है, वह स्वाभाविक कवि की रचना नहीं है, दरबारी कवि की रचना है । दरबारी कवि भी दरबारी कवायद की उपेक्षा नहीं कर सकता, साहित्यिक कवायद की उपेक्षा कैसे करेगा ? काव्य का दरबार के उपयुक्त गाभीर्य प्रदान करने के उद्देश्य से, साहित्यिक भाषा से उसका एकाएक सम्बन्ध विच्छेद न करना कीर्तिलता में आवश्यक समझा गया है । वह देसिल वन्नना में है सही पर ऐसी देसिल वन्नना में जिसमें अवहट्ट का सहारा लिया गया है । जैसा विद्यापति ने ऊपर कहा है ।

जिस प्रकार आजकल के साहित्यिक, भाषा को माधुर्य के, साथ गांभीर्य

देने के अभिप्राय से हिंदी में संस्कृत पदावली ग्रहण करते हैं उसी प्रकार अपभ्रंश वाले प्राकृत की तथा देसिल वज्रना वाले अपभ्रंश प्राकृत की शब्दावली ग्रहण करते थे। कीर्तिलता में यह बात बहुत स्पष्ट है। यही कारण है कि आरंभ में बहुत दूर तक और अन्यत्र भी कीर्तिलता प्राकृत का सा ग्रंथ मालूम होता है।

बालचंद्र विज्जावड भासा, दुहु नहि लग्गइ दुज्जन हासा।

ओ परमेसर हर सिर सोहइ, ई गिच्चय नाअर मन मोहइ॥

इस दृष्टि से प्राकृत, अपभ्रंश, देसिल वज्रना सब कुछ हो सकता है। लग्गइ, सोहइ, मोहइ, से भाषा का निश्चय हो सकता है और उनका इन तीनों में व्यवहार हो सकता है। कुछ पद्य कीर्तिलता में ऐसे भी हैं जो शुद्ध प्राकृत में ह, यथा—

पुरिसत्तणेन पुरिसओ नहि पुरिसओ जम्ममत्तेन

जलदानेन हु जलओ नहु जलओ पुजिओ धूमो

सो पुरिसओ जस्स मानो सो पुरिसओ जस्स अज्जने रत्ति

इअरो पुरिसाआरो पुच्छविहूना पसू होइ

यह शौरसेनी प्राकृत का शुद्ध नमूना है। परंतु इसके आधार पर हम कीर्तिलता को प्राकृत का ग्रंथ नहीं कह सकते, क्योंकि यह किसी दूसरे ग्रंथ का अवतरण मालूम पड़ता है जो जदो (यथा) से स्पष्ट है। अतएव कीर्तिलता की भाषा न शुद्ध प्राकृत है, न शुद्ध अपभ्रंश और न शुद्ध देशी भाषा। उसमें भाषा की स्थिरता नहीं देखी जाती। परंतु इस भाषा की इस अस्थिरता का कारण देसिल वज्रना नहीं है। यह बात ठीक है कि देशी भाषा उस समय व्याकरण के शिकजे में नहीं जकड़ी गई थी परंतु इसके माने यह नहीं कि देशी भाषा में प्रयोगों की एकरूपता का सर्वथा अभाव रहता है। विद्यापति की पदावली की भाषा व्याकरण के नियमों में जकड़ी न होने पर भी व्यवस्थित है। कीर्तिलता की भाषा की अव्यवस्था उसके खिचड़ी होने का परिणाम है। व्याकरण के सजग ढाँचे का सहारा न देने के कारण प्राकृत और अपभ्रंश के भार के नीचे उस देशभाषा को दब जाना पड़ा है। उसमें प्राकृत अपभ्रंश के शब्द ही नहीं मिलते, क्रियापदों के रूप तक मिलते हैं।

विद्यापति मिथिला निवासी थे। उनकी पदावली स्वभावतः मैथिली में है। अतएव पहले पहल यह विचार होना भी स्वभाविक ही है कि कीर्तिलता भी मैथिली में होगी। यदि विद्यापति ने कीर्तिलता देसिल वज्रना में लिखी होती तो अवश्य ही उसकी भाषा पदावली की तरह मैथिली होती परंतु

साहित्यिक भाषा का अधिक आश्रय लेने के कारण ऐसा न हो सका। यद्यपि बौद्ध व्याकरणों ने मागधी प्राकृत की प्रशंसा करते हुए व्याकरण और पुराण को एक कर दिया है तथापि साहित्य में मागधी को कभी प्राधान्य न मिला। नाटको में मागधी का प्रयोग कही मिलता भी है तो मछुए और धीवरों के मुख में। 'धीवराद्यति नीचेषु मागधी विनियुज्यते' 'और' अन्येचाडाण्लकादीना मागध्यादि प्रयुज्यते'। आचार्यों की व्यवस्था इस सम्बन्ध में स्पष्ट है। यह केवल इसलिए नहीं कहा जान पड़ता है कि मगध देश बौद्ध धर्मावलम्बी हो गया था बल्कि इसमें कुछ तथ्य भी मालूम पड़ता है। मौद्गलायन आदि के 'सा मागधी मूल भासा नरा ययादिकधिका, ब्राह्मणा स्मृतान्नाया संबुद्धाचापि भासरे' कहने पर भी मूल मागधी के जो छ शब्द बौद्ध परंपराओं से हमें मिले हैं उनका आर्यभाषाओं से कुछ भी सम्बन्ध नहीं जान पड़ता। पाली भी जो बौद्ध मागधी मानी जाती है, उससे सबद्ध नहीं मालूम होती। बौद्ध दत्तकथाओं के अनुसार मनुष्य के बाद छः जंतुओं की सृष्टि हुई जिनके मागधी मूल और पाली तथा संस्कृत पर्याय नीचे दिये जाते हैं—

मो सस, शश । सन सुपव सुप्लव । रो कुक्कुटी कुक्कुट ।
अस्य, अख । सच सुनक श्वन । यी व्याधी व्याघ्र ।

जिस मागधी से पाली का जन्म हुआ वह इस भाषा से सर्वथा भिन्न जान पड़ती है। इस मूल मागधी के क्षेत्र में बौद्ध धर्म के प्रचार का साधन लेकर संस्कृत और महाराष्ट्री ने प्रवेश पाकर जब कुछ परिवर्तन सहन किया तब पाली का जन्म हुआ। मागधी का जो रूप नाटको से हमें प्राप्त होता है वह महाराष्ट्री अथवा शौरसेनी से बहुत अधिक भिन्न नहीं है। अतएव विद्यापति ने अपने जिस साहित्यिक अवहट्ट का कीर्तिलता में सहारा लिया उसमें शौरसेनी से उद्भूत नागर अपभ्रंश की समानता मिलना अस्वाभाविक नहीं।

‘ब्रजभाषा’ और ‘रसकलस’

हमारे सांस्कृतिक जीवन में ब्रजभाषा का स्थान बड़ा महत्वपूर्ण है । उसे उत्तरभारत का सांस्कृतिक माध्यम समझना चाहिए । वह हमारी भवित-भावना की दिभूति की अनुपम निधि और साहित्य-सुषमा की अभिनव चित्र-शाला है । सूरदास और भक्त कवियों ने अपने उद्गारों की अमृत-वर्षा से इस मधु-मधुर वाणी को सिंचित किया और बिहारी आदि कलाकारों ने अपने जगमगाते रत्नों से अलंकृत । वैष्णव आन्दोलन की कृपा से मध्ययुग में ही वह ब्रजभूमि की सीमा को लॉंघ कर भारत-व्यापिनी हो गई थी । सहृदय भक्त मात्र, बिना किसी प्रान्तभेद के, तब तक अपनी वाणी की सार्थकता नहीं मानते थे, जब तक कृष्ण की जन्मभूमि की भाषा में ही भगवान् के सम्मुख आत्मनिवेदन न कर लेते थे । नामदेव, एकनाथ, तुकाराम, नरसीमेहता, चंड़ी-दास आदि सब मराठी, गुजराती, बंगाली वैष्णव सत्तो ने ब्रजभाषा में अपने हृदय के उद्गारों को प्रकट किया है । बंगाली भक्त समुदाय ने तो अपनी अलग ही “ब्रजबूली” बना डाली जो कृत्रिम होने पर भी ब्रजभाषा के अखिल भारतीय महत्व को भलीभाँति प्रकट करती है ।

साहित्य के क्षेत्र में ही नहीं संगीत और कला के क्षेत्र में भी बहुत काल से ब्रजभाषा का ही प्रधान्य रहा है । संगीत की जितनी पक्की चीजे होंगी प्रायः सब ब्रजभाषा की जिलेंगी । कला का आदर्श भी बहुत काल तक ब्रज-भाषा काव्य ही के अनुरूप निर्मित होता रहा । जो शृंगार रसान्तर्गत नायिका भेद की बारीकियों को नहीं जानता वह मध्ययुग की हिन्दू चित्रकारी को भी नहीं समझ सकता । अतएव साहित्य, संगीत और कला जो संस्कृत जीवन के आवश्यक उपादान हैं, ब्रजभाषा से घनिष्ठ सम्बन्ध रखते हैं । उनसे अभिज्ञता प्राप्त करने के लिए ब्रजभाषा का ज्ञान आवश्यक है । उससे सर्वथा सम्बन्ध-विच्छेद हो जाने से ‘साक्षात्पशु पुच्छ विषाण हीन’ हो जाने की आशंका का आ उपस्थित होना संभव है ।

आज यही आशंका हमारे सम्मुख उपस्थित है । खड़ी बोली की बाढ के

कारण ब्रजभाषा का साहित्यिक क्षेत्र में टिका रहना कठिन हो रहा है। ब्रजभाषा के प्राधान्य पर पहला आघात 'रामचरितमानस' के सहारे अवधी ने किया था। 'रामचरितमानस' का जो प्रचार हुआ, वह कृष्ण-सम्बन्धी किसी भी ब्रजभाषा ग्रंथ के भाग्य में न बढ़ा था। साहित्य का वह मुकुट-मणि माना गया। ब्रजभाषा में एक सुन्दर प्रबन्ध काव्य के अभाव का उसने खटकनेवाला दर्शन कराया, जिसकी पूर्ति का प्रयत्न आज तक होता चला आ रहा है। परन्तु इतना होने पर भी ब्रजभाषा के प्राधान्य में कोई कमी न आई। रामचरितमानस के अतिरिक्त अवधी के अन्य प्रबन्ध काव्य—अवधी में प्रबन्ध काव्यों की कमी नहीं है—बेठनों में बँधे रह गये। उनमें से अच्छे से अच्छे के प्रचार के लिए उसी सामर्थ्य की आवश्यकता पड़ रही है जो ब्रजभाषा में उनके अभाव की पूर्ति करने में सफल हो सकी है।

परन्तु खड़ी बोली और अवधी को एक ही बात नहीं। अवधी केवल एक प्रांतिक भाषा थी। रामभक्ति का साहचर्य भी उसे वह स्थान न दिला सका जिससे वह ब्रजभाषा के साथ कुछ भी सफल स्पर्धा कर सकती। परन्तु मध्ययुग ही से राजनीतिक परिस्थितियाँ खड़ी बोली के प्रचार में लगी हुई हैं। उसने देश के विभिन्न प्रांतों में शांत किन्तु अबाध प्रवेश पा लिया। साहित्य में प्रवेश करने के पहिले ही वह हिन्दी भाषियों ही की नहीं एक प्रकार से समस्त भारत की आदान-प्रदान की सामान्य भाषा हो गई थी यद्यपि प्रकट रूप से इस बात की अनुभूति किसी को न हुई। आज हिन्दी का राष्ट्रभाषा के सिंहासन पर प्रतिष्ठित किया जाना इसी अप्रकट तथ्य की प्रकट स्वीकृति है। साहित्यिक क्षेत्र में भी इसी कारण उसने ब्रजभाषा को प्रमुख स्थान से आसानी से च्युत कर दिया है। आज ब्रजभाषा नहीं, खड़ी बोली हिन्दी का साहित्यिक माध्यम है। और कोई भी ब्रजभाषा प्रेमी इस बात से दुखी न होगा और न इस बात का प्रयत्न करेगा कि खड़ी बोली को च्युत कर ब्रजभाषा को फिर से प्राधान्य दिया जाय। उस स्थान को प्राप्त कर सकने की आशा ब्रजभाषा को स्वप्न में नहीं हो सकती। इस समय आशका इस बात की नहीं है कि ब्रजभाषा खड़ी बोली पर आघात कर सकेगी बल्कि इसकी कि अपने अधिकार के मद में खड़ी बोली ब्रजभाषा को जीवित साहित्य के क्षेत्र से सर्वथा ढकेल बाहर न कर दे, यद्यपि जीवित भाषा तो वह तब तक बनी रहेगी जब तक ब्रजभूमि में ब्रजभाषी निवास करेंगे। यदि खड़ी बोली के क्षेत्र को इस बात की आकांक्षा हो कि ब्रजभाषा अथवा हिन्दी की अन्य किसी उपभाषा में भी साहित्य का निर्माण ही न हो—तो इससे बढ़कर दुर्भाग्य

की बात ही क्या हो सकती है ? वैसे भी समय की आवश्यकता यह है कि हिंदी की समस्त उपभाषाएँ अपने पूर्ण सौंदर्य और सामर्थ्य का प्रदर्शन करें जिससे खड़ी बोली उनसे अपने सौंदर्य और सामर्थ्य की वृद्धि के लिए सामग्री-चयन कर सके, अंगरेजी आदि विदेशी भाषाओं से भी इस प्रकार के सामग्री-चयन का विरोध नहीं किया जाना चाहिए परन्तु इसमें सन्देह नहीं कि हिंदी ही की उपभाषाओं से खड़ी बोली जो कुछ ग्रहण करेगी वह उसके लिए अधिक स्वभावानुकूल और सौंदर्यवृद्धिकर होगा और फिर ब्रज में तो साहित्य, संगीत और कला तीनों का समृद्ध संयोग है। इसीसे कहना पड़ता है कि बड़े-बड़े शक्तिशाली विद्वानों का अपने को ब्रजभाषा-विरोधी कहना ब्रजभाषा के लिए ही नहीं, खड़ी बोली और खड़ी बोली बोलनेवालों के लिए भी आने-वाली एक अहितकर परिस्थिति की ओर संकेत करता है।

खड़ी बोली नये आदर्शों को सामने रख नये विषयों पर नये ढंग के साहित्य का निर्माण कर रही है। वह अतीत के गाने गाते हुए भी साहित्यिक निकट अतीत से बिल्कुल सम्बन्ध-विच्छेद कर देना चाहती है। आधुनिक काव्य की दुर्बलता का यही एकमात्र कारण है। उसमें भाव और शैली दोनों सौंदर्यमयी हैं, परन्तु वही उसका रस-पान कर सकते हैं, जो अंगरेजी आदि के साहित्यामृत का स्वाद चख चुके हैं। परन्तु जिनमें केवल अपनापन है, उनके लिए वह निरर्थक रोना-धोना मात्र है और इसीलिए चिढ़ानेवाला भी। आधुनिक हिंदी के प्रधान विधायक भारतेन्दु हरिश्चन्द्र भी यह नहीं चाहते थे कि साहित्यिक वर्तमान का साहित्यिक अतीत से इस प्रकार सहसा सम्बन्ध विच्छेद हो जाय। इसीलिए उन्होंने खड़ी बोली के गद्य के गहने में ब्रजभाषा के पद्य से मीने का काम लिया है। खड़ी बोली के आदि कवि पं० श्रीधर पाठक ने भी सजीव ब्रजभाषा में काव्य रचा है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने, जिनमें समर्थ समालोचक और भावुक कवि का अलभ्य समन्वय हुआ है, बुद्ध-चरित की रचना-द्वारा ब्रजभाषा के एक अभाव की पूर्ति की है और ब्रजभाषा के भव्य तथा सम्राट् स्वरूप का दर्शन कराया है।

परन्तु ब्रजभाषा का साहित्य भी अगर प्राचीन परंपराओं से ही बंधा रहा तो जीवित होते हुए भी वह मृतक ही रहेगा। समय-समय की अलग-अलग भावनाएँ होती हैं जो जाति के जीवन को आकृष्ट तथा उद्बलित करती हैं। इस-लिए वर्तमान को भूलकर केवल अतीत का सपना देखना रुचिकर नहीं हो सकता। परंपराओं से एकाएक सम्बन्ध-विच्छेद कर देना तो कल्याणकर नहीं ही होता। हमारे लिए कल्याण का मार्ग है अतीत के अनुरूप वर्तमान

को प्रगति । अतीत के साथ सम्बन्ध रखते हुए वर्तमान के साथ ग्रागे बढ़ना । अंगरेजी मुहावरे में, पुरानी बोतल में नई शराब भरना । इस काम को कवि सम्राट् प० अयोध्यासिंह उपाध्याय ने सम्पन्न किया है । वे इस काम के लिए प्रवृत्ति से ही पूर्ण रूप से उपयुक्त भी हैं । वे प्राचीनता के उपासक और नवीनता के स्नेही हैं । प्राचीन साहित्य का उनका अध्ययन विस्तृत एवं गहन है ; प्राचीन संस्कृति उनको नस-नस में भरी है । नवीन प्रगतियों को अपने आदर्शों के अनुकूल बनाकर स्वायत्त करने के लिए उनका दिल उछलता है । प्रियप्रवास में उन्होंने प्राचीन राधा और कृष्ण को वह रूप दे दिया है जिसे सन् १९१४ के भारतीय किसी भी आदर्श नेता में देखना चाहते । इसमें संभवतः भक्तवृन्द गायद कृष्ण के धार्मिक महत्त्व की उपेक्षा देखे, परन्तु समाज-पेदा में अप्रसर होनेवाले कर्मवीरों के लिए तो उसमें एक उच्चादर्श की प्रविष्टि हो गई ।

प्राचीनता में नवीनता लाने का ऐसा ही प्रयत्न उपाध्याय जी ने ब्रजभाषा के क्षेत्र में भी किया है । ब्रजभाषा साहित्य की विशेषता शृंगारी-काव्य है और उसमें भी नायिकाभेद । रतिभाव प्राणिमात्र में जितना व्याप्त है उतना गायद ही और कोई भाव हो । सृष्टि के समान ही पुरातन होने पर भी शृंगार नित्य नूतन रहता है । शृंगार की निन्दा करनेवाले भी उससे बच सके हैं, इस बात का वे सत्यता के साथ दावा नहीं कर सकते । 'रसफलस' में ब्रजभाषा की इसी विशेषता में उपाध्याय जी ने कालानुरूप नवीनता लाने का प्रयत्न किया है । समय के अनुकूल आकर्षक गुण भी बदलते जाते हैं ; अब केवल रूपमात्र आकर्षण का कान नहीं करता है । भारत की वर्तमान परिस्थिति में युवक-समाज जाति तथा देश के उपकारक गुणों की ओर भी आकृष्ट होने लगे हैं । तदनु रूप उपाध्याय जी की नायिकाओं में भी हम देश-प्रेमिका धर्म-प्रेमिका जाति-प्रेमिका आदि उत्तमा नायिकाओं के भेद पाते हैं । वास्तविक जीवन की इन आदर्श नायिकाओं की ओर पहले पहल उपाध्याय जी की ही मार्मिक दृष्टि गयी है । साहित्य के क्षेत्र में इन्हे स्थान देकर उपाध्याय जी ने साहित्य की अवास्तविकता को हटाकर उसमें जीवन की आदर्श तथ्यता की प्राण-प्रतिष्ठा की है । केवल शृंगार ही नहीं और रसों का भी उपाध्याय जी ने विस्तृत वर्णन किया है और जहाँ तक हो सका है उनमें देशोपकारक भवों को भरने का प्रयत्न किया है । हास्यरस के सम्बन्ध में आपने देश में प्रचलित कुरीतियों और युवकों के उच्छृङ्खल आचार-विचारों के सम्बन्ध में खूब फट-तियाँ कसी हैं । इस प्रकार उपाध्याय जी ने ब्रजभाषा को वह सामग्री प्रदान

की है जिससे वह वर्तमान में ग्रहीत होने योग्य हो जाय जिससे पुरानी बात कहकर लोग उसे केवल स्मरण करने की चीज न समझें बल्कि उसका अनुशीलन भी करें

यही उपाध्याय जी के रसकलस की विशेषता है। परन्तु यह विशेषता कुछ भी उपयोगी न होती यदि उसके साथ सरस काव्य और साधु भाषा का संयोग न होता। इस संयोग ने उनके इस ग्रंथ का महत्व और भी बढ़ा दिया है। उपाध्याय जी का हिन्दी की विभिन्न बोलियों और शैलियों पर जो अधिकांश है उसका दर्शन अन्यत्र दुर्लभ है। ग्रामीण उच्चारण युक्त ठेठ हिन्दी, साधारण बोलचाल, साधु साहित्यिक खड़ी बोली, उसी का संस्कृत-संपृक्त स्वरूप, अवधी, ब्रजभाषा सब उनके संकेत पर नाचती सी दीखती है। किसी भी प्रकार की शैली अथवा बोली में लिखने के लिए उन्हें अपनी शक्तियों का विशेष प्रयत्नपूर्वक आवाहन नहीं करना पड़ता। उनके देवबाला और अधखिलाफूल; चुभते चौपदे, चोखे चौपदे और बोलचाल तथा प्रियप्रवास इस बात के साक्षी हैं। परन्तु, ब्रजभाषा उनके हाथ पर विशेष रूप से खिलती है। उसके प्रति उनका स्वाभाविक अनुराग जान पड़ता है। खड़ी बोली आदि की तरफ तो वे शायद समय का झुकाव देख कर झुके थे। जैसे जलमुर्गी स्वभावतः जल में तैरने लगती है वैसे ही उपाध्याय जी भी स्वभावतः ब्रजभाषा में काव्य करने लगे थे। उनकी आरम्भिक रचनाएँ ब्रजभाषा में ही हैं और बहुत सुन्दर साहित्यिक टकसाली भाषा में। इसलिए कोई आश्चर्य नहीं कि 'रसकलस' में ब्रजभाषा का अत्यंत भव्य रूप देखने को मिलता है।

इसमें भी सदेह नहीं कि रसकलस लक्षण ग्रंथ है। उसमें जो परिभाषाएँ तथा लक्षण लिखे गये हैं उनका अत्यन्त परिश्रम और सावधानी से संग्रह किया गया है। परन्तु मेरी आँखों में उसका मूल्य लक्षण ग्रंथ होने में नहीं है, बल्कि काव्य ग्रंथ होने में। लक्षणों का महत्व तो केवल प्रसंग की सूचना दे देने भर में है। उपाध्याय जी के कवि-हृदय ने मानव हृदय को विभिन्न परिस्थितियों में देखा है। उनकी वाणी में हम मनुष्य की सूक्ष्म से सूक्ष्म भावनाओं का अनूठा और सहृदयतापूर्ण मनोरम चित्रण पाते हैं। उनके काव्य का अन्तरंग और बहिरंग दोनों उत्कृष्ट और हृदयग्राही है। उनकी नायिकाएँ परम्पराभुक्त होने पर भी अकृत्रिम और सजीव हैं। प्राचीनकाल के किसी कवि के साथ उनकी तुलना करके उनका महत्व नहीं प्रकट किया जा सकता। ऐसा करना उनकी उस विशेषता को भूल जाना है जो प्रगतिशील जीवन को कभी दृष्टि से ओझल नहीं होने देती। उनका अपना अलग स्थान है। उनमें बिहारी की

समाहार शक्ति, घनानन्द की स्वाभाविकता, मतिराम का लालित्य, रहीम का बाँकपन और रसखान की भाव-प्रवणता सब एक साथ विद्यमान हैं। परन्तु इन सबके ऊपर उनकी अपनी हरिऔधी छाप है। छलकता हुआ यह 'रसकलस' हमारे साहित्यिक मंगल का सूचक है, साहित्य-मन्दिर के शिखर पर स्थान पाने योग्य है।

तारा पांडेय

बहन तारा से मेरा साक्षात् परिचय नहीं है, उसे मैंने देखा भी नहीं है । किन्तु, उसकी कविता में मैंने उसके दर्शन किये हैं उससे वह अपरिचित नहीं लगती, उसके अस्तित्व का कण-कण, उसके जीवन का पल-पल, उसके हृदय का स्थल-स्थल, उसमें से साफ भलकता है । और सदा का जाना पहचाना सा लगता है । उसकी सरलता, उसकी उज्ज्वलता, उसकी लघुता, हलकापन उसे वह महनीयता प्रदान करता है जिससे वह सबके उर का दुलार बरबस ले लेती है, सबको बरबस अपने पास खींच लेती है । निर्णय का कोई प्रश्न उसके सामने नहीं ठहरता, आलोचना-बुद्धि सो जाती है ।

जैसे स्वयं तारा ने कहा है—

सब के ही जीवन में सुख दुख एक एक कर आता ।

जीवन की छोटी धारा को अपने साथ बहाता ।

किन्तु तारा के जीवन में सुख-दुख का एकत्व है, वे बारी-बारी से नहीं आते । उसके जीवन का साथी दुख ही उसका सुख भी है । जगती में उसने केवल

व्याकुलता के पथ पर अपनी ।

आशा अभिलाषा खोना ।

सीखा है । उसके व्यथामय पार्थिव जीवन ने उसके भावनामय अभिव्यंजना-सुख का जन्म दिया है । अपना दुखड़ा रोंने में ही उसे चैन मिलता है—

किसमें कहूँ कौन सुन लेगा ।

इस जीवन की करुण कथा ?

वह अश्रुमयी सारे विश्व को अपने अश्रुओं से परिपूर्ण देखती है । सर्वत्र उसे अपने ही दुःख की परिछाई दिखाई देती है ।

मेरे रोने से ही सूखे पत्ते ने रोना सीखा ।

मेरे आँसू देख ओस ने फूलों को धोना सीखा ।

मेरी साँसों से समीर ने निश्वासे भरना सीखा ।

फूलों के दल पर मोती की तरह चमकती हुई आस-कणों में और रात्रि में
गगनागन को प्रकाशित करनेवाले तारकों में उसे अपने ही आँसू दिखाई देते हैं ।

आस बिंदु मिस जन्म बहाकर ।
थक जाते हैं अश्रुनयन ।
X X X

ऐ नभ था आश्चर्य मुझे भी सचमुच ।

अश्रु कहाँ को है जाते . ?
जान गई हूँ अब तो आहा
तुम्हीं इन्हे हो ले जाते ।

उसके लिए तारे शायद इस आशका से काँपते हैं कि कहीं मेरे आँसू
आकाश पर थोड़ा सा भी अधिकार प्राप्त कर उनकी इतिश्री न कर दें ।

काँपा करते या इस भय से
अपने मन में हे सुकुमार ।
कर ले कहीं न नभ पर किंचित
ये आँसू अपना अधधिकार

नीहार में उसे व्यक्ति के हृदय का प्रतिरूप दिखाई देता है ।

किस दुखिया की व्यथित आह तुम ।
किम की सुधि से हो छाये ।
अपनी धुँधनी सी चादर प्रिय ।
किमे उठाने हो आये ?
हा क्या मेरे व्यथित हृदय में
सपने तुम्हीं करते हो वास ?

यह बात नहीं कि वह सुख का अनुभव नहीं कर सकती अथवा सर्वजन-
सुलभ सुख की आशका ही उसके हृदय में नहीं अथवा सुखकर वस्तुयें उसे
भातीं ही नहीं । सुख के अभाव ही ने तो उसकी आँखों में अविरल अश्रुओं
को बसाया है । उसको इस बात का खेद है कि

झिलने से पहले ही हा,
मुरझाई है ये कलियाँ ।
आशा के नव-नव पल्लव ॥
अनुराग भरी बल्लरियाँ ।
सुख स्वप्नों की चंचलता ॥
सूनेपन में पथराई ॥

यौवन की वह मादकता ।

आँखों में ही अलसायी ॥

सुखकर वस्तुयें अब भी उसे सुन्दर लगती हैं । परन्तु साथ ही वे हृदयस्थ सुखाभाव की बड़ी गहरी चेतना दे जाती हैं । तारादेवी का ज्योत्स्ना-वर्णन बड़ा भव्य है । उसकी एक-एक पंक्ति ज्योत्स्ना ही की भाँति दुग्धोज्ज्वल एक-एक अक्षर हँसता हुआ सा है । किन्तु आह ! अंत में अपने हृदय का रुदन उसे उस हँसी में भी दिखायी देने लगता है । और उसके हृदय का विषाद ज्योत्स्ना से उज्ज्वलता का भिन्न हो जाता है ।

धो धो कर कौन सजाता
खाली कलियों की प्याली
अवनीतल पर बिखरी है
किसकी निर्मल उजियाली ?

फैली है सित किस सुख से
यह रजत किरण बसुधा में
कलियों की प्याली धोती
सुन्दर मधुमयी सुधा में ॥

बुचि भव्य भवन ही होवे
या पर्णकुटी का प्राण ।
सब में समता से हँस हँस
भरती है नव नवजीवन ॥

चुपके से कुसुम दलों का
करती है मधुमय चुम्बन
निशि के काले केशों को
सुलभाती है प्रेयसि बन
हँसने में रुदन निरख लो
फूलों के तुहिन कणों से
मेरे उर को भी भर दो
बाले, उज्ज्वल किरणों से

उसने भी कभी अमिश्रित सुख देखा था, आनन्द की हिलोरी में बही थी । अपने शैशव की भोली पवित्रता और यौवनारम्भ की मुग्ध मधुरिमा की उसे अब भी रह-रहकर याद हो आती है ।

(१२६)

ऊषा के अंचल मे मेरी
बालापन की मृदु मुसकान ।
फूलो की पलको मे हँसता
यौवन का पहला आह्वान ॥

परन्तु उसके ये सुख मानो विधाता से देखे न गये । स्वप्न के समान क्षणिक निकले । उसने माता का लाड न पाया, जीभर प्राणेश्वर की सेवा नहीं कर सकती । शैशव में ही वह मातृहीना हो गयी और यौवनारम्भ में ही रोगिणी । माता के लिए वह विकल हो जाती है । किसी के मुँह से माँ संबोधन सुन लेती है तो वह अब भी बच्ची बन जाती है और—

प्यारी माता कहने को हा
मेरा भी जी ललचाता ।
माना होती तो क्या होता ।
यह इच्छा बस रहती है ।

अपने हृदयेश्वर के जीवन में वह नैराश्य के अतिरिक्त कुछ न ला सकी इसकी उसके हृदय मे कितनी गहरी चोट है । इसका दुखिया अथवा उसके सर्वस्व के सिवाय और कौन उचित अनुभव कर सकता है । जो लाई सो जानि है कै जिहि लागी होइ ।

निराशा की वीणा मे देव
वेदना के गूँथे है तार ।
छोड़ कर गहरे से निश्वास ।
छेड़ दूँगी अस्फुट भ्रकार ॥
विकल होना मत सुनकर देव
छीन लेना मत अपना प्यार ।
निरख कर मेरा सूनापन ।
गिरा देना आँसू दो चार ।

उसकी गहरी वेदना का ठिकाना नहीं । कष्ट से तड़फड़ाकर करुणा बरुणा-
लय से पूछती है—

हुआ अत या अभी और है ।
मुझे बताओ हे करुणेश ।
सत्य बताना सत्यसिंधु अब
कितना शेष रहा है क्लेश ।

तारा की शिकायत है कि यह ससार स्वार्थी है सुख में सब साथ देते हैं किन्तु दुःख में किनारा खींच लेते हैं ।

कभी यदि हँसती हूँ जग में
सभी हँसते ऊँचा कर साथ
किन्तु रोने में तो
नहीं देता ह कोई साथ ॥

अपार कष्ट की वेदना से विह्वल होकर उसका सुकुमार हृदय अपने प्राणेश को भी उलहना देने को बाध्य हो जाता है ।

इस कंटकमय जगती में होता क्या कोई अपना ?

यह भेद बताते जाना ।

तुम एक-बार तो आना ॥

यद्यपि लोक में भी यही प्रसिद्ध है कि सब सुख ही के साथी होते हैं दुःख के कोई नहीं, फिर भी बात कुछ इससे उलटी ही जान पड़ती है । वस्तुतः दुःख ही एक ऐसी स्थिति है जो प्राणी-प्राणी को समानुभूति के क्षेत्र में पहुँचाकर प्रेम के सूत्र में बाँध देती है । किसी के सुख में सम्मिलित होने के लिए चाहे हम व्यक्तिगत निमग्नता की अपेक्षा रखें परन्तु किसी के भी दुःख के निवारण में योग देने के लिये परमात्मा की ओर से हमारे लिए सनातन निमग्नता है जो अमिट अक्षरों में हमारे हृदय पर लिखा हुआ है । इस निमग्नता की अवहेलना नहीं की जा सकती । जो और कुछ करने में असमर्थ है, दो आँसू दूसरे के दुःख पर सच्ची वेदना के साथ उनके भी गिर जाते हैं । भेद केवल इतना ही है कि कभी-कभी अपने दुःख में प्राणी इतना निमग्न हो जाता है कि वह यह भी नहीं देख पाता कि उसकी आँख के आँसुओं को पोछने के लिए कितनी आँखें उमड़ी आ रही हैं । करुणा की इसी प्लावन-कारिता ने भवभूति को 'एको रसः करुणैव' कहकर करुणा रस की प्रधानता उद्घोषित करने को बाध्य किया था ।

तारा ने भी साहित्य के नीले थाल को अपनी आँखों से झड़नेवाले नक्षत्रों से सजाया है । अपने हृदय की सच्ची वेदनाओं को उसने सीधे-सादे छंदों में बंदोरा है । उसका काव्य स्वच्छ, सरल और उज्ज्वल है । उसके भीतर की सरलता भाषा की सरलता में व्यक्त हुई है । उसके भावों और उनकी पुनरानुभूति के बीच भाषा कोई रुकावट नहीं डालती । इसीसे उसकी कविता उतनी ही प्रसन्न है जितनी विषादपूर्ण । उसकी अपनी अनुभूतियाँ हैं । मने

(१२८)

सुना है तारा को किसी सरनेवाली भयंकर बीमारी का सदेह हो गया है ।
उसके शरीर का रोग सरनेवाला हो न हो, पर इसमें सदेह नहीं कि उसके
हृदय की । उसकी कविता लगनेवाली बीमारी है ।

किससे कहूँ कौन सुन लेगा इस जीवन की कष्ट कथा ।

बस डरती हूँ कहो न लग जाये यह बीमारी मेरी ॥

निस्सदेह तारा भाव-लोक की ज्योतिष्मती विभूति है ।

‘ज्ञ’ का हिन्दी उच्चारण

‘कर्मभूमि’ के सम्पादक-द्वय के आग्रह से मैंने पं० चेताराम शर्मा के ‘नूतन हिंदी व्याकरण का परिचय’ लिखा था, जो उसके ता० १२-६-३२ के अंक में छपा था। दोष-दर्शन-बुद्धि से मैंने उसे नहीं लिखा था। ग्रंथ मुझे बहुत अच्छा लगा। फिर भी उक्त व्याकरण में लिखी हुई एक बात मेरी दीठ में ऐसी पड़ गई जो तथ्य के विरुद्ध थी। उसका निराकरण न करना उससे सहमत होना समझा जाता। शर्मा जी ने उसमें बड़ा जोर देकर लिखा है कि ‘ज्ञ’ का उच्चारण ‘ग्य’ नहीं ‘ज्ज’ होना चाहिये। मैंने ‘परिचय’ में बतलाया कि इसमें सदेह नहीं कि मूलतः अर्थात् संस्कृत में ‘ज्ञ’ का उच्चारण ‘ज्ज’ था, पर आज भी यद्यपि संस्कृत के बहुत से धुरन्धर उमका उच्चारण ‘ज्ज’ ही करने का प्रयत्न करते हैं, फिर भी हिंदी में उसका उच्चारण ‘ज्ज’ न होकर ग्य ही है। इसका शर्मा जी ने ‘कर्मभूमि’ के ३३ वें और ३४ वें अंक में बड़ा तीव्र खडन किया है और यह आशय प्रकट किया है कि हिंदी में भी ‘ज्ञ’ का उच्चारण ‘ज्ज’ ही है ग्य नहीं।

अपने पक्ष के समर्थन में शर्मा जी ने बहुत-कुछ लिखा है, जो देखने में तर्क-सा जान पड़ सकता है, किंतु जिससे उनका पक्ष-समर्थन नहीं होता और जो वस्तुतः तर्क नहीं है। उदाहरण के लिए इंग्लैंड के किसी बड़े पुस्तकालय के अध्यक्ष ने यदि डा० बेनीप्रसाद के नाम के स्थान पर बेणीप्रसाद लिख दिया—कहानी सच है या भूठ मैं नहीं जानता—तो न इससे बेनीप्रसाद ही अशुद्ध सिद्ध हो गया और न ‘ज्ञ’ का हिंदी उच्चारण ही ‘ज्ज’ हो गया। उक्त पुस्तकाध्यक्ष का बेनीप्रसाद के स्थान पर बेणीप्रसाद लिखना हमारी प्रसन्नता का कारण भी नहीं हो सकता। अंग्रेजी भाषा का भी कोई प्राचीन उद्गम है, किन्तु उक्त पुस्तकाध्यक्ष को अंग्रेजी नामों को इस प्रकार संशोधित करने का ध्यान भी न आया होगा। पर अंग्रेजों के और हिंदुस्तानियों के नामों की एक ही बात नहीं। गुलामों के नामों को जो चाहे संशोधित कर दे सकता है और सात समुद्रों के इस पार शर्मा जी उस पर खुशियाँ मनाते हैं ! अब शर्मा जी की भी पुस्तक

जब उक्त बड़े पुस्तकालय में पहुँचेगी तब उसकी सूची में चेताराम के स्थान पर चेत्राराम या चेतोराम (चेतस्+राम) देखकर शर्मा जी न जाने कितने प्रसन्न होंगे ! क्या उस समय भी वे अपने मन से कह सकेंगे या नहीं—
'चेतो राम !' ?

शर्मा जी का कथन है—'व्याकरण सूत्रकार महा मुनिवर पाणिनि कोरे व्याकरण नहीं थे, ब बहुतश्रुत थे, सक्षिप्त कथन के एक ही पंडित थे।' ठीक है, थे। किंतु क्या अब इन गुणों की आवश्यकता नहीं रह गई है ? क्यों आज का व्याकरण उन्हीं बातों से चौंकता है, जिनको इन्हीं गुणों की प्रेरणा से महा मुनिवर पाणिनि ने अपनाया है ? विश्वामित्र शब्द का उदाहरण स्वयं शर्मा जी ने दिया है, किंतु उसके पाठ से कुछ भी लाभ उन्होंने नहीं उठाया। उन्हें देखना चाहिये कि पाणिनि ने यह नहीं सोचा कि मैं तो 'अक सवर्ण दीर्घ, लिख चुका हूँ, अगर 'विश्वामित्र' विश्व का शत्रु (अमित्र) नहीं होना चाहता तो अपना नाम बदल कर 'विश्वमित्र' रखे। आजकल का सा कोरा व्याकरण ठीक यही करता और उसकी प्रशंसा का पात्र कोई पुस्तकाध्यक्ष यदि उस समय होता तो वह कहता विश्वामित्र तुम नहीं बदलते, तो मैं ही तुम्हारा नाम सशोधित करके 'विश्वमित्र' कर दूँ।' परन्तु पाणिनि ने जब देखा कि विश्वामित्र भी किसी भले आदमी का नाम है और उससे अभिप्राय विश्व के अमित्र का न हो कर मित्र का ही है तो यद्यपि अपनी अष्टाध्यायी में एक-एक अर्थ मात्रा के कम होने पर उन्हें एक-एक पुत्रोत्पत्ति का हर्ष होता था, फिर भी उन्होंने विश्वामित्र को इस अर्थ में सिद्ध करने के लिए नये सूत्र की रचना की—'मित्रे चर्षौ।' आजकल के कोरे व्याकरण की तरह उन्होंने कठ-हुज्जती नहीं दिखाई कि विश्वामित्र के माने विश्व का मित्र हो ही नहीं सकता। जो उसका यह अर्थ करते हैं वे मूर्ख हैं, अशिक्षित हैं। उनकी बहुज्ञता बहुश्रुतता ने उन्हें रटत के आगे बढ़ाकर वैज्ञानिक बनाया, जो सदा तथ्यों के लिये सावधानी से आँखें खोले रखता है, कोरा अधा व्याकरण नहीं। पाणिनि, पतजलि, कात्यायन, वररुचि और हेमचन्द्र की वैज्ञानिकता का ही परिणाम है कि उन्होंने भाषा विकास की अवस्थाओं को देखा और उनका लेखा किया। उनके समय में कट्टरपथियों की चलती तो हम आज भी संस्कृत या कोई अन्य भाषा बोलते होते और शर्मा जी के नूतन हिंदी-व्याकरण के लिखे जाने की नौबत तक न आती।

ज्ञान-विज्ञान लकीर की फकीरी के आसरे नहीं चलते। आँखें खुली रखकर सतत उपासना और मनन से वह समय आता है जब विद्या साधक को स्वयं

अपनी ओर से दान देने लगती है। व्याकरण के लिए जब वह अवस्था प्रस्तुत होती है तब उसका यह गर्व दूर हो जाता है कि मैं नियामक हूँ और वह स्वयं नियमन करने के बदले तथ्यो पर आश्रित नियमो को खोजने के दिनीत काम पर लग जाता है। तब फिर वह यह नहीं सोचता कि 'अनुवित परम्परा और अशिक्षित जनता ही सब कुछ नहीं। व्याकरण इनका दास नहीं है।' भाषा के क्षेत्र में उसके लिए दृढ़ परम्परा सब कुछ हो जाती है। उसके साथ औचित्या-नौचित्य के भाव को वह जी में नहीं लाता। क्या होना चाहिए, वह यह नहीं सोचता; क्या होता है, वह यह सोचता है। भाषा-विज्ञान की दृष्टि से भाषा का वास्तविक स्वरूप कृत्रिम व्याकरणो में नहीं, भाषा के जन-समूह में चलते हुए स्वाभाविक प्रवाह में है। भाषा जनता के व्यवहार में बनती या विकास पाती है। अपनी रचना को सजीव रखनेवाले रचयिता, जनता की अकृत्रिम भाषा से सदैव सजीवनी शक्ति खींचते हैं और वही व्याकरण नव-प्रतिष्ठित प्रयोगो का अन्वेषण करते हैं। जिन व्याकरणो का नाम हम आज भी आदर के साथ लेते हैं, उन्होंने यही किया, कुछ ऐसे भी रहे होंगे जो इसके विरुद्ध चले होंगे; उनका अब नाम भी नहीं लिया जाता।

ज्ञ का उच्चारण हिंदी में 'ज्ज' होता है या 'ग्य' इसका निर्णय तथ्य का प्रश्न है। वास्तविक तथ्य के सामने चाहे सैंकड़ो सूत्र खड़े कर दिये जायें, वे उसको गिरा नहीं सकते। तथ्य सूत्रो के अनुसार नहीं चलते, सूत्र तथ्यो के अनुसार चलते हैं और ज्यो ही नये तथ्य अस्तित्व में आते हैं, पुराने सूत्र नये सूत्रो के लिए स्थान छोड़ते जाते हैं। (यदि कोई आजकल सूत्रो का बनना असम्भव समझता होतो, उपर्युक्त वाक्य में 'सूत्र' के स्थान पर नियम पढ़ें।) प० चेताराम शर्मा के अनुसार यह कथन कि 'ज्ञ' का हिंदी उच्चारण 'ग्य' है 'न सत्य है', न वैज्ञानिक। परन्तु किसी तथ्य के सामने ग्राँख मूँद लेने से तो उसका अस्तित्व मिट नहीं जाता। जान पड़ता है कि शर्मा जी किसी बहुत ही सीमित मंडल में घिरे बैठे रहते हैं, जहाँ 'ज्ञ' का 'ज्ज' उच्चारण करने का ही प्रयत्न किया जाता है और सर्वत्र प्रचलित 'ग्य' कानो में नहीं पड़ने दिया जाता; या तथ्य को जानने पर भी कट्टरपंथी होने के कारण वे कठहुज्जती को पकड़े हुए हैं। कठहुज्जती की तो कोई दवा नहीं है, परन्तु यदि उनको विस्तृत जन-समाज में जाने का अवसर अब तक नहीं मिला तो वे अब जावें और वस्तु-स्थिति को देखें। ऐसा करने से उन्हें पता चलेगा कि हिंदी-भाषी प्रदेश में सर्वत्र 'ज्ञ' का 'ग्य' या 'ग्य' ही उच्चारण होता है। शर्मा जी का कथन है कि "अब भी सैंकड़ो हिंदी-भाषी 'ज्ञ' का 'ज्ज' ही उच्चारण करते हैं।" लाखो करोड़ो के सामने सैंकड़ो की क्या गिनती?

फिर त्रे 'ज्ञ' का 'ज्ज' उच्चारण करने का प्रयत्न करनेवाले सैकड़ों अपनी हिंदी-भाषिता के कारण 'ज्ञ' का 'ज्ज' उच्चारण करने का प्रयत्न नहीं करते, बल्कि अपने संस्कृत-ज्ञान के कारण। और साथ ही यह भी ध्यान रखना चाहिए कि सब संस्कृतज्ञ भी 'ज्ञ' का 'ज्ज' उच्चारण करने का प्रयत्न नहीं करते, बहुत उसे 'ग्य' या 'भ्य' ही उड़ते हैं।

इस प्रश्न के निर्णय में साहित्य से भी पूरी सहायता मिल सकती है। गोसाईं तुलसीदास जी हिंदी के सबसे श्रेष्ठ कवि हैं। उनकी झुल्ला स्वीकार करने में किसी को आनाकानी नहीं हो सकती। हमारी संस्कृति के उद्धार का अपनी रचना के द्वारा उन्होंने बड़ा शक्तिशाली प्रयत्न किया है। उनसे किसी ऐसे काम के हुए होने की संभावना नहीं जो सांस्कृतिक दृष्टि से व्युत्त हो। उन्होंने ज्ञ का हिंदी उच्चारण भ्य ही माना है जैसा उनके रामचरित मानस से प्रकट होता है। रामचरित मानस के बहुत प्राचीन हस्तलेख प्राप्त हैं जिनमें से सबसे प्राचीन स० १६६१ की श्रावणकुंज की बालकांड की प्रति है, जिसकी प्रतिलिपि गोमाई जी के जीवनकाल ही में हो गई थी। दूसरी राजापुर की अयोध्याकांड की प्रति है जिसका सवत् तो ज्ञात नहीं है किंतु जो स्वयं गोसाईं जी के हाथ की लिखी कही जाती है। तीसरी स० १६७२ की डुलही की सुंदर कांड की प्रति है चौथी काशिराज की १७०४ की और पांचवी भागवतदास छत्री की १७२१ वाली प्रति है। पहली तीन तथा पाँचवी प्रति का उपयोग कल्याण के मानसाक के संपादन में किया गया है। इनमें से तीसरी को छोड़कर शेष तीन का प्रयोग प० विजयानंद त्रिपाठी के संस्करण (लीडर प्रेस) में किया गया। अधिकतर पाँचवी के आधार पर और पहली, चौथी तथा छक्कनलाल जी के संस्करण के पाठ भेद बताते हुए गौड़ जी ने अपना संस्करण निकाला। पहली तथा चौथी के आधार पर नागरी प्रचारिणी सभा वाला संस्करण पं० रामचन्द्र शुक्ल, लाला भगवानदीन और बाबू बजरत्नदास द्वारा संपादित हुआ। रामचरितमानस के ये ही चार संस्करण सबसे अधिक प्रामाणिक माने जाते हैं और अलग अलग प्रवृत्तिवालों के प्रस्तुत किये हुए हैं। मानसाक धार्मिक प्रेरणा का फल है, विजयानंद जी में धार्मिक प्रेरणा के साथ गोसाईं जी के प्रति कुछ विशेष व्यक्तिगत भाव-सम्बन्ध भी है क्योंकि गोसाईं जी के काल से परम्परागत असी, काशी के तुलसी-अखाड़े से उनका सम्बन्ध है। गौड़ जी स्थूल विज्ञान (रसायन शास्त्र) के विद्वान् होने के साथ-साथ भक्त और साहित्यिक थे और नागरी प्रचारिणी सभा वाला संस्करण शुद्ध साहित्यिक प्रेरणा का परिणाम है।

इन विभिन्न योग्यता के व्यवस्थितो के पास भिन्न भिन्न सामग्री होने पर भी सबका उद्देश्य एक ही था 'शुद्धपाठ' को उपलब्ध करना। गोस्वामीजी की अपनी लेख-प्रणाली जैसी थी अथवा प्रामाणिक पोथियों में जैसी प्रणाली देखने में आई है वैसे जिसमें हो, ऐसा संस्करण गौड़ जी का आदर्श था। मानसांक के सम्पादकों का 'निवेदन' है — ग्रन्थकवि के प्रतिज्ञानुसार, प्राकृत अथवा 'भाषा' में लिखे जाने के कारण उसके प्रयोग भी 'भाषा' के ही अनुकूल होने चाहिए। प्राकृत में 'ऋ' के स्थान में 'रि' 'ण' के स्थान में 'न', 'ज्ञ' के स्थान में 'स', 'क्ष' के स्थान में 'छ', 'च्छ', 'क्ख', अथवा 'ष' और 'ज्ञ' के स्थान में 'य' का प्रयोग होता है। प्राचीन प्रतियों में ऐसा ही किया गया है अतः हमने भी संस्कृत के श्लोको तथा कुछ ऐसे छंदों को छोड़कर जिनमें अधिकांश तत्सम शब्दों का प्रयोग हुआ है तथा जो संस्कृत ढंग से लिखे गये हैं, इसी शैली का अनुसरण किया है। प० विजयानन्द त्रिपाठीजी का 'कह्य' है—“आज से पचास वर्ष पहिले तक लोग हिंदी की वर्णमाला को संस्कृत की वर्णमाला से कुछ भिन्न सी मानते थे और लिखने में उन्हीं अक्षरों का प्रयोग करते थे जो हिंदी के सुखो-च्चार्थ शब्दों के लिखने के लिए पर्याप्त थे।” इन सिद्धांतों के परिणाम स्वरूप हमको इन संस्करणों में, कम से कम उन काण्डों में जिनकी बहुत प्राचीन और प्रामाणिक प्रतियाँ मिलती हैं, पाठ बहुत शुद्ध मिलता है। और उनमें हम देखते हैं कि ज्ञ के स्थान पर सर्वत्र 'य' लिखा है। अलग अलग शब्दों के कुछ उदाहरण नीचे दिये जाते हैं—

मानसांक वि० त्रि० गौड़ ना० प्र० सभा

| | | | |
|---|-----|-----|---------|
| जग्य विधन जाइ तिन्ह कीन्हा—पृ० ११२ पृ० ४५ पृ० ३५ पृ० ३२ | | | |
| धीरज धर्म ग्यान विज्ञाना | १२४ | ५५ | ४३ ४० |
| त्रिकालग्य सर्वग्य तुम्ह | ११३ | ४५ | ३६ ३३ |
| अग्य जानि रिस जनि उर धरहू | १४३ | ७१ | ५६ ५१ |
| अनुचित वचन कहैउ ऋग्याता | २६५ | १६६ | १३१ १२१ |
| प्रगटे रामु कृतग्य कृपाला | ११६ | ५० | ३६ ३७ |
| अग्या सिर पर नाथ तुम्हारी | ११६ | ५१ | ४० ३७ |

प० विजयानन्द त्रिपाठी ने अपने लिए यह नियम भी बनाया था कि जिस प्रति के आधार पर जो काण्ड संपादित हो उस काण्ड में उसी का पाठ रक्खा जाय। बाल और अयोध्याकाण्ड की प्रतियों को छोड़कर उन्हें मिली हुई और प्रतियाँ कुछ अर्वाचीन थी, उनमें कहीं ज्ञ लिखा है और कहीं 'य', किंतु 'य' का अभाव उनमें भी नहीं है। और प्रतियों में हिंदी अक्षरों में सर्वत्र 'य' है।

और संस्कृत श्लोकों में सबमें सर्वत्र ज्ञ है । इससे सिद्ध है कि संस्कृत के ज्ञ का हिंदी उदाहरण ग्य है । इसके अतिरिक्त याज्ञवल्क्य मुनि का जहाँ जहाँ उल्लेख आ है वहाँ गोसाईं जी ने उनको जागबलिक कहा है—

| मानसांक | वि० | त्रि० | गौड़ | ना० | प्र० | सभा |
|--------------------------|--------|-------|------|-----|------|-----|
| जागबलिक जो कथा सुहाई, | पृ० ८५ | २४ | १६ | १७ | | |
| जागबलिक मुनि परम विवेकी, | पृ० ६८ | ३४ | २७ | २५ | | |
| जागबलिक बोले मुसुकाई, | पृ० ६६ | ३५ | २७ | २५ | | |

इससे यह सिद्ध होता है कि ज्ञ से ग्य में परिवर्तन केवल अक्षराकार का नहीं है उच्चारण का है और उस परिवर्तन में ग् का सयोग है, अन्यथा 'ज्ञ' का 'ग' न हो सकता जैसा यहाँ हुआ है अर्थात् ज्ञ का हिंदी उच्चारण निश्चय रूप से गादि है, ग् से आरम्भ होता है । ध्यान रहे यहाँ 'याग' से नहीं 'याज्ञ' से 'जाग' बना है । नाम याज्ञवल्क्य है, यागवल्क्य नहीं । हिंदी साहित्य में इस बात के प्रचुर प्रमाण मिलते हैं कि ज्ञ के हिंदी उच्चारण में ग् और य् का निश्चय रूप से सयोग है । कुछ प्रमाण यहाँ दिये जाते हैं । विद्यापति में ऐसे उदाहरणों की कमी नहीं है—

माधव पेखल अपरुब बाला । संसव जावन दुहु एक मेला ॥

विद्यापति कह तुहु अगेआनि । दुहु एक जोग हउ के कह सयानि ॥

—पदावली रामवृक्ष शर्मा स० पृ० ७ ।

तापर चचल खंजन जोर । तापर साँपनि भाँपल मोर ॥

ए सखि रगिनि कहल निसान । हेरइत पुनि मोर हरल गिआन ॥

—वही पृ० ५२ ।

लोभे निठुर हरि वएलन्हि केलि । की कहव जामिनि जत दुख देलि ॥

हठ मेल रस मोर हरल गेआन । निबि-बंध तोडल कखन के जान ॥

—वही, पृ० १२६ ।

कबीर—जल मै कुभ कुभ मै जल है, बाहरि भीतर पानी ।

फूटा कुभ जल जलहि समाना, यहु तत कथौ गियानी ॥

—कबीर ग्रन्थावली पृ० १०३, ४४ ।

माया आदर माया मान । माया नाही तहँ ब्रह्म गियान ।

—वही, पृ० ११४, ८४ ।

मेरी जिभ्या विस्तन नैन नाराइन हिरदै जपौ गोविदा ।

जम दुवार जब लेखा माँग्या तब का कहिसि मुकदा ॥

तू बाँह्यण मै कासी का जुलहा चीन्ह न मोर गियाना ।

तै सब माँगे भूपति राजा, मोरे राम धियाना ॥

बही, पृ० १७३, २५० ।

जायसी—सोहं सोह बसि जो करई । जो बूझै सो धीरज धरई ॥

कहै प्रेम के बरनि कहानी । जो बूझै सो सिद्ध गियानी ॥

अखरावट, अतिम चौपाई ।

दादू—राम बिना सब फीके लागै, करनी कथा गियान ।

सकल अविर्था कोटि करि, दादू जोग धियाना ॥

दादू बानी, प्रथम भाग, पृ० २५५, ७५ ।

इन उद्धरणों से सर्वथा सिद्ध हो जाता है कि ज्ञ के हिंदी उच्चारण में ग् और य् दोनों का संयोग है । यदि यह बात न होती तो 'गियान' रूप बनता ही नहीं, शायद उसके स्थान पर जिज्ञान बनता । ऊपर के उद्धरणों में दो ऐसे भी हैं जिनमें 'गियाना' के साथ साथ 'धियाना' भी आया है । इससे स्पष्ट हो जाता है कि जैसे 'धियान' का पूर्णरूप ध्यान है उसी प्रकार 'गियान' का निकटतम पूर्व रूप 'ग्यान' है । गिज्ञान या गेज्ञान (विद्यापति) से भी स्थिति में कुछ अन्तर नहीं पड़ता । उनमें ग्यान का 'य' 'ई+अ' के रूप में विद्यमान है । गेज्ञान में ए की मात्रा का उच्चारण लघु है और इ के निकट है ।

इस प्रकार यह अटल रूप से निश्चित है कि मेरा कथन कि 'ज्ञ' का हिंदी उच्चारण 'ग्य' ही है 'ज्ज' नहीं सत्य है, अमोघ सत्य है । और जो सत्य है वह अवश्य वैज्ञानिक है । क्योंकि सत्य की खोज का ही नाम विज्ञान है । यही कारण है कि भाषा-विज्ञान के विद्वान् भी इसी निर्णय पर पहुँचे हैं कि ज्ञ का हिंदी उच्चारण ग्य है । उदाहरण के लिए, अपने ग्रंथ, हिंदी भाषा का इति-हास' में पृ० १३६ पर ० धीरेन्द्र वर्मा ने लिखा है—'ज्ञ (ज्+ञ्) के संयुक्त रूप में कई प्रकार के परिवर्तन हो जाते हैं—

| | |
|-----------------|-------------|
| आग्या | आज्ञा । |
| जनेऊ | यज्ञोपवीत । |
| जग्य, जाग (बो०) | यज्ञ । |
| रानी | राज्ञी । |

और पृ० १४७ पर लिखा है—

“सं ज् ज्ञ, ग्यग्य, ग्यान जाग (बो०) यज्ञ ज्ञान”

बात यह है कि आदमी अपने हरेक काम में सुख चाहता है, आसानी ढूँढता है। बोलने में भी वह आसानी चाहता है। इसी मुख-मुख के कारण उच्चारणों में परिवर्तन हो जाता है। समय और परिस्थिति के बदलने से जब किसी अक्षर या शब्द का उच्चारण कठिन जान पड़ने लगता है तो जन-समाज की जिह्वा पर उसका रूप बदल जाता है। ज्ञ के मूल उच्चारण में भी इसी कारण परिवर्तन हुआ और वह परिवर्तित रूप में हिंदी में पहुँचा।

ज्ञ के हिंदी में तीन परिवर्तित रूप मिलते हैं—१ ग्य ग्या ग्या २ न और ३ ज। ग्य परिवर्तन में पूर्ण परिवर्तन होता है दोनों अक्षर बदल जाते हैं, ज का ग् और ज् का य हो जाता है। न परिवर्तन में ज का लोप हो जाता है और ज् न् के रूप में विद्यमान रहता है। ज परिवर्तन में ज् का लोप हो जाता है और ज् रह जाता है।

पहले दो के उदाहरण ऊपर दिये ही जा चुके हैं। तीसरा—जैसे अज्ञान (अज्ञान) ज्ञ के ज और न परिवर्तन विरल है और लिखावट में सर्वथा आ गये हैं कितु ग्य परिवर्तन इतना व्यापक हुआ कि बहुधा अक्षर-परिवर्तन के द्वारा उसका निर्देश करना आवश्यक न समझा गया, क्योंकि ज्ञ को धकेल कर अक्षर के पुराने आकार (ज्ञ) को उसने आत्मसात् कर लिया। यही कारण है कि 'ज्ञ' अक्षराकार के भीतर तथ्य का जो परिवर्तन हो गया उसका असावधान दर्शकों को भान न हुआ और दुराग्रहियों को उसकी ओट में तथ्य-परिवर्तन को अस्वीकार करने का अवसर मिल गया। फिर भी पुराने सावधान लेखकों और लिपिकारों ने इस परिवर्तित उच्चारण का ध्यान रखकर ज्ञ को ग्य ही लिखा है। जैसा हम ऊपर देख चुके हैं। आजकल उच्चारण 'ग्य' होने पर भी अक्षराकार 'ज्ञ' ही रक्खा जाता है, ग्य हिंदी के पुराने अर्थात् अवधी वा ब्रजभाषा के ग्रंथों में ही रक्खा जाता है। इसी बात से धोखा खा कर 'हिंदी शब्दसागर' कारों ने 'ग्यान' को प्रांतिक प्रयोग माना है। पर उन्होंने ज्ञान के उच्चारण को गाढ़ माना ही नहीं, यह बात नहीं।

अब देखना यह चाहिए कि 'ज्' का ग् और ज्ञ का य या य् कैसे हो गया है। ज् का ग् हो जाना कोई नई बात नहीं। स्वयं संस्कृत में इसके पर्याप्त प्रमाण विद्यमान हैं। 'च जोः कु घिण्यतो' सूत्र के अनुसार घञ् प्रत्यय लगने से रुज् से रोग भुज् से भोग, युज् से योग और भज् से भाग हो जाता है। संस्कृत से हिंदी की ओर विकास में भी यह प्रक्रिया दिखाई देती है। संस्कृत में जो 'रञ्जन' है वही हिंदी में 'रँगना' हो गया है। अंगरेजी के छ वर्ण के शब्दों में जुड़ने पर ज् और ग् दोनों उच्चारण होना, इस बात का

साक्षी है कि अँगरेजी से भी दोनों उच्चारणों का परस्पर गहरा सम्बन्ध सिद्ध होता है। यही नहीं, संस्कृतेतर भारत-यूरोपीय भाषाओं में यदि स्वयं उन् धातु की यात्रा का पर्यवेक्षण किया जाय तो पता चलेगा कि वहाँ व्ह ज् को ग् (या क) और ज् को न् बनाये विचर रही हैं, संस्कृत ज्ञ लैटिन और ग्रीक में gno हो गया है और अँगरेजी के कई शब्दों में विद्यमान है जैसे ignorance, agnosticism, cognisance, recognition पर, पुरानी अँगरेजी [(ge) cnawan] पुरानी उच्च जर्मन [- cnaan] पुरानी नार्स (आइस लैंडो) [kna] और फ़ारसी में [connaitie] में ग् के स्थान पर क् है। यही बात अँगरेजी शब्द acknowledgement में है। कही कही इस क् और ग् का उच्चारण नहीं भी होता है जैसे know और gnosis में। प० चेताराम शर्मा यद्यपि इस बात को नहीं मानते कि ज्ञ का हिंदी उच्चारण ग् युक्त है फिर भी इतना उनको भी खबर करना पड़ा है कि ज् के स्थान पर मे ग् हो सकता है। उनके लेख में है यह एक स्थल, जहाँ उन्होंने प्रतिपक्ष को समझने में बुद्धि-प्रयोग की ओर प्रवृत्ति दिखाई है। वे कहते हैं-‘ज’ को ‘ग’ बनानेवाले सूत्र तो है, पर ‘ज’ को ‘य’ बनानेवाले नहीं। परन्तु उनकी जिज्ञासा भी बहुत सकुचित है, जमीरो से जकड़ो हुई है, सूत्रों से बाहर नहीं भाँकना चाहती। शब्द-प्रमाण से बाहर पाँव रखने का यदि वे साहस करते तो प्रत्यक्ष प्रमाण को उनकी दीठ में पड़ने में डेर न लगती। बात यह है कि स्वर-युक्त स्वतंत्र रूप में संस्कृत शब्दों में भी ‘ज्’ नहीं के बराबर आता है। अधिकतर वह चवर्गीय अक्षरों के पहिले समुक्त रूप में ही आता है। इसलिए उसके उच्चारण की बार-बार आवश्यकता नहीं पड़ी। अनभ्यास होते-होते धीरे-धीरे लोग उसका उच्चारण ही भूल गये। और अब यह परिस्थिति है कि ‘ज’ की मूल ध्वनि हिंदी में है ही नहीं, उसका स्थान ‘य्’ ने ले लिया है, जो उसी स्थान (तालु) से उच्चारित होनेवाली उसके निकटतम की ध्वनि है। जैसा डा० वर्मा कहते हैं-‘ज्’ अनुनासिक ‘य्’ अर्थात् ‘य्’ से बहुत मिलना-जुलता है। (हि० भा० का इ०, पृ० १०४) ‘ज्’ का शब्द मूल उच्चारण करने का दावा करनेवाले भी ‘ज्’ के स्थान पर ‘ज’ और ‘याचज’ के स्थान पर ‘याचज’ ही कड़वे सुने जाते हैं। इसी कारण ‘ज’ के द्वितीय उच्चारण में मूल ‘ज’ का ‘य्’ या ‘य’ हो गया है।

इस प्रकार यह कथन कि ‘ज्ञ’ का हिंदी उच्चारण ‘य्य’ या ‘य्य’ है, सत्य और वैज्ञानिक दोनों है।

शर्मा जी ने मुझे पर एक व्यंग छोड़ा है, जिसका उत्तर ऊपर नहीं आया है। उन्होंने इस बात पर आश्चर्य प्रकट किया है कि मैं भी “शिक्षा की दुहाई देता हूँ।” ‘दुहाई’ के माने शर्मा जी के कोष में न जाने क्या है ! उस परिचय में शिक्षा की दुहाई देने की आवश्यकता ही मुझे नहीं पड़ी थी। यह मैंने अवश्य कहा था कि शिक्षा भी उच्चारण के जिन परिवर्तनों को नहीं रोक सकती, उन्हें स्वीकार करना ही पड़ता है। ऐसा कह कर यदि शर्मा जी के मत में, मैंने प्राचीन शिक्षा की दुहाई दी है, तो शर्मा जी को अब ‘नूतन-कोश’ भी गढ़ना पड़ेगा। हाँ, यदि इससे वे नई अर्थात् हिंदी-शिक्षा की दुहाई की व्यंजना देखते हैं तो गलती नहीं करते, पर ऐसा करने से उनके व्यंग के लिए स्थान नहीं रह जाता। शर्मा जी यह समझे-बैठे भी जान पड़ते हैं कि शिक्षा एक ही भाषा की सम्पत्ति है, औरों की हो ही नहीं सकती, या यह कि हिंदी का उच्चारण सर्वाश में संस्कृत-शिक्षा के नियमों से ही निश्चित होगा। उनको जानना चाहिये कि भाषा-भेद के साथ शिक्षा-भेद आवश्यक है। संस्कृत से हिंदी में उच्चारण का जो अंतर पड़ गया है उसका लेखा न करके यदि हिंदी-शिक्षा प्राचीन शिक्षा की आँख मूँदे नकल करती रही, जैसा शर्मा जी चाहते हैं कि ज्ञ के सम्बन्ध में वह करे, तो न वह वैज्ञानिक होगी और न हिंदी की शिक्षा ही।

‘परिचय’ की एक और बात का खंडन करना शर्मा जी को अभीष्ट हुआ है। मैंने उसमें लिखा था ‘पूरब से परिचित न होने के कारण शर्मा जी का ध्यान ने विभक्ति के लोप की गलती की ओर नहीं गया।’ इस सम्बन्ध में शर्मा जी का कथन है कि ‘नूतन हिंदी व्याकरण’ में “(कर्ता की) न विभक्ति, उसके प्रयोग, अप्रयोग और अपप्रयोग पर अति विस्तरेण लिखा है। कुछ अपप्रयोग परिशिष्ट में और कुछ तत् तत् प्रकरण में दिखाये गये हैं।” ‘हम खाये हैं’, ‘हम खा लिए हैं’ के लिए वे नूतन व्याकरण, १११ पृष्ठ का अंतिम अनुच्छेद देखने को कहते हैं, पृष्ठ ११२, ११३, ११४, १८२, १६० और २२६ भी देखने की आज्ञा दी है।

परिशिष्ट में अपप्रयोग के स्तम्भ में तो इस गलती का उल्लेख है नहीं। पृ० १११ से ११४ और १८२ तथा १६० भी मैं बड़े ध्यान से पढ़ गया हूँ। पर इनमें भी कहीं भी मुझे वह स्थल नहीं मिला जहाँ उन्होंने इस गलती का उल्लेख किया हो। कर्तरि प्रयोग के कुछ उदाहरण उन्होंने अवश्य दिये हैं, जिनमें यह गलती है। पर गलती दिखाने के लिए ये उदाहरण नहीं दिये गये हैं, बल्कि एक ही क्रिया के कर्तरि और कर्मणि उभयविध प्रयोगों को

समझान के लिए ऐसा किया गया है। इन उदाहरणों से यदि कुछ समझा जा सकता है तो यही कि शर्मा जी इनको गलत नहीं मान रहे हैं। यहाँ पर शायद उनके शब्दों को ही उद्धृत करना ठीक होगा (पृ० ११३) 'जनना और सोचना के भी उभयविधि प्रयोग प्रचलित है— 'भैस पाडा जनी', 'बकरी बच्चे जनी'— कर्तरि प्रयोग, 'भैस ने पाडा जना', 'मैने तुम्हे जना, चित्रगदा ने उसे जना— कर्मणि प्रयोग। 'वह यह बात सोची', उसने यह बात सोची, 'लडकी यह बान सोची', लडकी ने यह बात सोची—लडकी ने यह तत्व सोचा।' अब पाठक ही बतावे कि क्या यहाँ सचमुच शर्मा जी गलती बता रहे हैं? अलबत्ता पृ० २-६ पर उन्होंने यह समझाते हुए कि 'जिस पद-वाक्य के आगे प्रश्न चिन्ह कोष्ठ के भीतर हो, वह अशुद्ध सदिग्ध या चित्य समझा जाता है', दैवयोग से प्रश्न-चिन्ह का एक उदाहरण यह भी दिया है—हम खाये हैं (?)। इस उदाहरण से ही यदि हम कुछ परिणाम निकालने को बाध्य हो तो इतना ही कहा जा सकता है कि वे उक्त वाक्य को किसी कारण से अशुद्ध, सदिग्ध या चित्य, इन तीनों में से कुछ मानते हैं, यह नहीं कि वह निश्चय रूप से अशुद्ध है और वह भी ने विभक्ति के लोप के कारण। इन तीनों में वह क्या है और किस कारण, यह स्पष्ट नहीं कहा गया है, क्योंकि उसकी वहाँ जरूरत ही नहीं थी। जैसा उद्धरण से स्पष्ट है कि यह उदाहरण भी कोष्ठ के भीतर के प्रश्न-चिन्ह का उपयोग बताने के लिए 'विरामादि चिन्ह-विचार' अध्याय के अन्तर्गत दिया गया है, 'ने'—लोप की गलती बताने के लिए नहीं। विभक्ति का वहाँ प्रसंग ही नहीं है। मेरे कथन के विरोध में इसका हवाला देकर यदि शर्मा जी यह कहना चाहते हैं कि उनका अभिप्राय यही था कि इसी से विद्यार्थी समझ लें कि 'ने'—लोप की भी दुनिया में कोई गलती होती है तो उनकी चातुरी की भूरि-भूरि प्रशंसा करने के अतिरिक्त हम और कर ही क्या सकते हैं! या यहाँ शर्मा जी हमें भी प्रश्न-चिन्ह के प्रयोग की आज्ञा देंगे?

इसमें सन्देह नहीं कि 'ने'—विभक्ति का विवेचन करते समय तथा अप-प्रयोगों का वर्णन करते समय शर्मा जी का ध्यान 'ने' लोप की गलती की ओर नहीं गया, नहीं तो वे वहाँ उसकी ओर पाठकों का ध्यान अवश्य आकर्षित करते। शर्मा जी को अगर शिकायत हो सकती है तो इतनी ही कि मुझे यह न कहना चाहिए था कि उनके पूरब से परिचित न होने के कारण ऐसा हुआ।

किंतु शर्मा जी को इतने ही खंडन से सतोष नहीं हुआ। 'ने'—लोप की गलती के उदाहरण में मैंने बाबू मैथिलीशरण की एक पंक्ति उद्धृत की थी। वह पंक्ति है—'गुरु वसिष्ठ जाबालि और तब हेरे' खड़ी बोली मुनने के आदी

कानो को यह चरण सहसा खटक जाता है। उसका शुद्ध रूप होता—‘गुरु वसिष्ठ ने जाबालि-ओर तब हेरा।’ परन्तु छन्द में होने के कारण शर्मा जी उक्त चरण को अशुद्ध नहीं मानते। उनको वह सरस जान पड़ता है। उनका मत यह भी है कि ‘हेरे’ के स्थान पर ‘हेरा’ होता तो सरसता लुप्त हो जाती। छंद की बात तो जाने दीजिये। छंद के लिए व्याकरण की हत्या नहीं की जा सकती। बाबू मैथिलीशरण जी ने छंद के बंधन के कारण विवश होकर शायद ही यह गलती की हो। छंद-रचना-कौशल में उनसे पटु शायद ही कोई हो। यह प्रातिक प्रयोग अनजाने ही उनसे हो गया। उन्हें यदि वह खटकता तो वे उसे दूसरे रूप में ढाल देते। अब रहा काव्य की सरसता का आग्रह। सो हेरे की तुलना में हेरा ‘अति सासारिक’ है, उसमें ‘नग्न बन्धा-दीपन’ है (—‘नग्न बकवादीपन बड़े लुभावने शब्द हैं, किंतु में लेभ-मवरण करूँगा।’), और ‘भावुकता का अभाव’ है—यह मेरे लिए नई बात है। ‘हेरा’ का ‘हेरे’ हो जाने ही से काव्य में कोई सरसता नहीं आ जाती। स्वयं बा० मैथिलीशरण गुप्त देखा-पेखा क्रियाओं का बराबर प्रयोग करते रहते हैं और उनके आकार के कारण उनके काव्य में भद्दापन और कठोरता नहीं आती। यदि उनसे भद्दापन आदि आता तो आज काव्य में उनका कहीं पता न रहता। उनके स्थान पर सर्वत्र ‘देखे’ और ‘पेखे’ विराजते होते।

परन्तु शायद शर्मा जी ने सरसता का दूसरा आधार खोजा है, वह है ‘हेरे’ का बहुवचन। शर्मा जी व्याकरणी हैं, अब उनका व्याकरण-चमत्कार देखिये। उनका कथन है कि हेरे आदरार्थक बहुवचन है। उससे किसका आदर होता है ? क्या गुरु वसिष्ठ का ? वही इसका उत्तर ‘हां’ दे सकता है, जिसको ने लोप की गलती नहीं खटकती, क्योंकि ‘ने’ का प्रयोग हो जाने के बाद कर्मणि प्रयोग में क्रिया के लिंग-वचन कर्म से शामिल होते हैं, कर्त्ता से नहीं। परन्तु शर्मा जी का उद्देश्य ही यह सिद्ध करना है कि नहीं जी मेरा ध्यान इस गलती की ओर जरूर जाता है।

तो क्या जाबालि का । जाबालि शब्द के साथ यदि ‘ओर’ न जुड़ होता तो जाबालि के प्रति आदर प्रदर्शन के लिए ‘हेरे’ आवश्यक होता, किंतु ‘ओर’ ने उस अवस्था को रोक दिया है और शर्मा जी के लिए दो ही मार्ग खुले रहते हैं कि या तो वे स्वीकार करे कि मुझे ‘ने’ लोप की गलती खटकती नहीं है या फिर ‘ओर’ से प्रार्थना करे कि ‘हे देवि । प्रसन्न होकर स्त्री लिंग बहुवचन रूप में विराजिए (‘ओरें हेरी’) हम आपका आदर करना चाहते हैं ।”

चौरंगीनाथ

चौरंगीनाथ उन महात्माओं में से हुए हैं जिन्होंने अपनी कठोर साधना से प्राप्ति मित्रि को जन वाणी के द्वारा सर्व-साधारण के लिए सुलभ करने का प्रयत्न किया था। सीधे-सादी जनता के हृदय तक पहुँचने के लिए उन्होंने सीधे-सादी भाषा का प्रयोग किया था। और जान पड़ता है, कि जनता के हृदय पर इसका इतना गहरा प्रभाव पड़ा कि यद्यपि उनकी रचनाएँ बहुत कम मिलती हैं फिर भी उनके नाम का आज भी प्रभाव आ ही जाता है।

चौरंगीनाथ नाथ मप्रदाय के योगी थे। उनके जीवन का कोई ऐसा विवरण नहीं मिलता जिसकी इतिहास कोटि में गिन सकें। उत्तराखण्ड में प्रचलित भाड-कूँक के मंत्रों में उनका उल्लेख हुआ है। ये मंत्र अलग-अलग स्थानों में कुछ अन्तर के साथ मिलते हैं। इन विभिन्न स्थानों में मिलनेवाले मंत्रों में और चाहे जो अन्तर हो, इनके सबध की एक घटना का उल्लेख प्रावश्यक मिलना है, जिससे इनके नाम की सार्थकता प्रकट होती है।[†] वह घटना है कि इनके कटे हुए हाथ-पाँव फिर से उग आये। इनके हाथ-पाँव बयो और कसे कटे थे, इनका उगने व इन मंत्रों में नहीं है।

दादूपथी साधु राघवदास ने अपने भक्तमाल में इसका कारण बताया

†—“बोथा पहर तोहि सुमरौ चौरंगीनाथ वीर भैराज..

जिनने गये हाथ पाँव मौलाई लीया।”

धरमसील सत राषतै चौरंगी कारज सरे।

अद्भुत रूप निहारि दोर करि माई पकरचो ॥

दावण लीया फारि जारि करि बाहर निकरचा।

रकी करी पुकार पुत्र अच्छद्या ही जाया ॥

राजा मन पछिताय हाथ पग दूरि कराया।

राघौ प्रगटे परमगुर करपद ज्यू के त्यू करे ॥

धरमसील सत राषतै चौरंगी कारज सरे।

है। चौरंगीनाथ अत्यंत रूपवान राजकुमार थे। उनकी [सौतेली] माता उनपर मोहित हो गयी। उसने एक दिन इन्हें बुरी दृष्टि से पकड़ना चाहा। ये बल-पूर्वक अपने को छुड़ाकर भाग गये। इन्हें इतना बल लगाना पड़ा कि इनका पल्ला फट गया। रानी को क्रोध आया और उसने राजा से उलटे उलहना दिया कि अच्छा पुत्र पैदा किया है आपने। राजा को वास्तविक बात तो मालूम थी नहीं, उसको पुत्र की करनी पर बड़ा पछतावा हुआ। क्रोध में आकर उन्होंने उसके हाथ-पाँव कटवा दिये। राजकुमार धर्मशील और निर्दोष था। उसने सत की रक्षा की थी। इसलिए परम गुरु ने प्रकट होकर उसके हाथ-पाँव ज्यों के-त्यों कर दिये। नाथपंथ में परम गुरु आदिनाथ शिव माने जाते हैं। और गोरखपंथ में गोरखनाथ। कथानको पर वनफटी (गो० प०) का ही अधिक प्रभाव है। इसलिए गोरख ही के प्रभाव से हाथ-पाँव का उग आना समझना चाहिए, यद्यपि ऊपर कहे मंत्रों के अनुसार चौरंगीनाथ के प्रभाव से ही ऐसा हुआ था। चौरंगी वीर राजपुत्र था, इसकी कुछ-कुछ पुष्टि इस बात से भी हो जाती है कि एक मंत्र में वह सौ मन भारी बरछा खेलाने वाला कहा गया है।†

यह कथा राजा रमालू की कथा से मिलती है, प्रनमल भक्त की कहानी जिसका आधुनिक रूप जान पड़ती है। दत्तकथाओं के अनुसार यह रमान् राजा शालिवाहन का पुत्र था। जो गोरखनाथ के आशीर्वाद से उत्पन्न हुआ था। इन मंत्रों के अनुसार चौरंगीनाथ के ही प्रभाव से शालिवाहन के पुत्र हुए, चौरंगीनाथ के पिता का नाम उनमें नहीं दिया गया है। यह संभव है कि मंत्र और किवदन्ती दोनों में विरोध न हो। रमालू हाथ-पाँव उग आने के बाद जोगी हो गया था। हो सकता है कि इस घटना के बाद उसके आशीर्वाद से शालिवाहन के पुत्र हुए हो।†

राजा शालिवाहन का चौरंगी के साथ उल्लेख सम्भवतः हमें इतिहास की भूमि में पाँव रखने के लिए थोड़ी सी जगह दे। मंत्रों के प्रभाव पर हम जितना सदेह कर लें, किंतु यह सदेह हम उन पर नहीं कर सकते कि किसी बाहरी उद्देश्य की पूर्ति के लिए शालिवाहन का उल्लेख करके उनमें जाल रचा गया है। अब प्रश्न यह उठता है कि यह शालिवाहन कौन था? पंजाब और राजस्थान की किवदंतियों के अनुसार यह शालिवाहन पंजाब के स्थान कोट

†—जितने शालिवाहन के गुण में पुन बोलाई लिये

†—'सोमण बरछी खेलादो ल्याऊरे वीर भैराऊ . "

नगर का राजा था। पुराने राजाओं में चार शालिवाहनो का उल्लेख इतिहासों में मिलता है। एक बप्पा का वंशज गुहिलोल शालिवाहन (लगभग १०३४ सं०), कबा का राजा शालिवाहन (सं० १०६३ वि० विद्यमान) जैसलमेर के आधुनिक राजवंश का एक अन्य पूर्व अति प्राचीन पूर्व पुरुष तथा उसी घराने का पुरुष (लगभग सं० १२४५ वि०) । परंतु प्रथम दो के संबंध में कहीं कोई बात ऐसी नहीं मिलती जिससे उनमें से किसी का सम्बन्ध चौरंगीनाथ से घटित हो। इससे उनके सम्बन्ध में विचार छोड़ना पड़ना है। और एक ही शालिवाहन का इस सम्बन्ध में विचार करना शेष रह जाता है।

किंवदंतियों के शालिवाहन को टांड और मुहणोल नैणसी दोनों जैसलमेर के राजवंश का बहुत पूर्व पुरुष मानते हैं।† यह राजवंश पंजाब से राजस्थान में आया था। शालिवाहन के रसाल, बालद, धर्मगद, साहब इत्यादि १५ पुत्र माने जाते हैं।* कहते हैं, इसी ने स्यालकोट बसाया था जिसका प्राचीन नाम सालमानपुर था। नैणसी ने भी शालिवाहन को रसालू का पिता कहा है।‡ जैसलमेर के राजवंश में जोगियों का अब भी बड़ा मान है। वहाँ जब नया राजा (राजा) पाट बैठता है तो वह जोगिया बाना पहनता है, यद्यपि नैणसी ने इस प्रथा का आरंभ बहुत पीछे देवराज भाटी के समय से बताया है।×

एव शालिवाहन को ऐतिहासिक व्यक्ति मानने में कोई अड़चन नहीं और चौरंगी से भी उसका सम्बन्ध सीमा के अंतर्गत है। परन्तु शालिवाहन के समय का सीधा कोई अनुमान नहीं लगाया जा सकता। टांड ने उनका समय सं० ७० वि० माना है। परन्तु इसका कोई प्रमाण नहीं। उनके एक वंशज देवराज भाटी का उल्लेख जोधपुर से मिले राजा बाहुक के एक शिलालेख में हुआ है।‡ यह शिलालेख सं० ८१४ वि० चंद्र सुदी ५ का विषय है। इसके अनुसार बाहुक के पाँचवें पूर्वज शिलुक ने देवराज भाटी को हराया था। बीब के चार राजाओं के लिए २०-२० वर्ष का अंतर रख कर गहलोत ने सं० ८१४ वि० शिलुक का और तदनुसार देवराज भाटी का

†—नैणसी ख्यात, भा० २, पृ० २६०।

*—गहलोत राजस्थान का इतिहास, भा० १, पृ० ६५०।

‡—नैणसी ख्यात, भा० २, पृ० २६०।

×—वही पृ० २६६।

‡—ज० रा० ए० सा० १८६४, पृ० ४६।

समय माना है। और इसी हिसाब से सात पंढी पहले भाटी का समय ६८० वि० ठहराया है। राजाभाटी के नाम से जो सबत् चला उसमें और विक्रमी स० में ६८० का अंतर है। इससे भी भाटी का समय ६८० वि० ठहरता है। नैणसी ने भाटी को शालिवाहन का पुत्र और रसालू का बड़ा भाई माना है। पर अन्यो के अनुसार दोनों के बीच में दो पीढ़ियाँ हैं। इस प्रकार शालिवाहन का समय ६४० वि० हुआ।

इस सबत् के विरुद्ध एकाध बात प्रस्तुत की जा सकती है। एक तो यह कि सबतो के साथ किसी व्यक्ति का नाम उनके आरम्भ होने के बहुत बाद जुड़ता है। जैसे एक सबत्सर के साथ आध्रराजा शालिवाहन का नाम १८११ वि० के ग्राम-पाम जुड़ा।[†] इसी प्रकार राजवशावलियों में बहुत से पुराने नाम केवल कल्पित हुआ करते हैं जिससे उनका मूल बहुत पुराने समय में जा पहुँचता है।

उपर्युक्त पहाड़ी मन्त्रों में एक और बात लिखी है, जो इस सबत् को सही मानने के विरुद्ध जाती जान पड़ती है। वह यह कि चौरंगनाथ के सेवकों (शिष्यों) में हिन्दू मुसलमान दोनों थे।[‡] यदि इस कथन में कुछ तथ्य है तो चौरंगनाथ सातवीं शताब्दी के नहीं हो सकते। स० ७६६ वि० में सिध में भारत पर मुसलमानों का पहला आक्रमण हुआ। इसके बाद स० १०५० के लगभग फिर पश्चिमोत्तर से आक्रमण होने लगे। अतएव यही समय लगभग ऐसा है जिसमें पंजाब में मुसलमानों का होना माना जा सकता है। चौरंगनाथ का भी लगभग यही समय मानना चाहिए। यद्यपि शालिवाहन का समय ७२ विक्रमी माना है फिर भी उसके सम्बन्ध में उसने लिखा है कि शालिवाहन ने दिल्ली के तब राजा जयपाल की कन्या से विवाह किया था। जयपाल का यही समय है। स० १०५० वि० में वह विद्यमान था। इस समय के आस पास वह पुनर्व्रतगीन से भिड़ा था। हो सकता है कि शालिवाहन पहला और दूसरा दो व्यक्ति न होकर एक ही व्यक्ति के दो रूप हों जो न तो इतने बाद में हुआ हो, जितने बाद में (१२४५ वि०) दूसरे शालिवाहन का होना बताया जाता है और न इतने पहले जितना पहले का (६४० वि०)। चौरंगनाथ के नाम से हिंदी में जो एक मन्त्र में उनका आवाहन यो किया गया है—

[†]—आध्रराजा राजस्थान का इतिहास भा० १, पृ० ६५१।

[‡]—आभा प्राचीन तपिमाला अ मस्करण पृ० १७२।

^{††}—हिन्दू तुरत दुइ सेवा लगाई ३०००।

“श्री संतोषनाथ वीर भैराऊ नदी पार चौरंगीनाथ वीर भैराऊ खतडिया-गुदडिया बाज’ चौरंगीनाथ वीर भैराऊ’ इससे पता चलता है कि उनका आश्रम कहीं नदी पार या और वे सतोषनाथ और खतडिया बाबा या गुदडिया बाबा कहकर भी पुकारे जाते थे। सतोषनाथ स्तोत्र में सतोषनाथ नव नाथों में से एक माने गये हैं। कथाधारिन् गोरक्ष आदि अन्य कुछ सिद्धों के साथ सावर मंत्र में कापालिकों में से गिने गये हैं। सुकेत रियामत में मतलज के उस पर गोदडिया बाबा की गुफा बताई जाती है।

यह उद्घट्य है कि गोरख, मीन, चरंड और जलधर के साथ कथाधारिन् नाम तो सावर मंत्र में है किंतु संतोष या चौरंगी नहीं। इसी तरह नवनाथों में चौरंगी नाम नहीं है। चौरंगी सरीखे सिद्ध का नवनाथों में लिया जाना कुछ आवश्यक सा जान पड़ता है। नाथ-पंथ में कथल और चौरंगी दोनों नाम आते हैं, किंतु कोई ऐसी बात नहीं दिखायी देती जिससे यह पता चले कि दोनों एक ही के नाम हैं। कम-से-कम यह असंभव नहीं कि सतोषनाथ चौरंगी का ही दूसरा नाम हो। सबदियाँ मिलती हैं, वे भी उन्हीं बहुत पुराने समय में ले जाने के पक्ष में नहीं हैं। क्योंकि उनका रूप बहुत पुराना नहीं है। मंत्रों में यह भी लिखा है कि उन्होंने अपना जेठे भाई या काटा फिर जुड़ा दिया था।+ और ये सिद्धि लाभ कर ज्योति स्वरूप हो गये थे। भूत-प्रेत-वीर-वंताल और व्याधि सबके ऊपर इनका अधिकार बताया गया है और उनसे रक्षा पाने के लिए उनकी दुहाई दी जाती है। इनकी शक्ति (अरधगी) का नाम हसावदनी बताया गया है। संभवतः यह उसकी स्त्री नहीं; सिद्ध या देव रूप प्राप्त हो जाने पर जनता द्वारा-कल्पित शक्ति है।

किंवदंतियों में गोरखनाथ इसके गुरु माने जाते हैं। ‘गोरख-चौरंगी गुष्टि’ में गोरख चौरंगी को गुरु और चौरंगी गोरख को गुरु कहकर संबोधित करता है। इस गोरखनाथ पूछते हैं और उत्तर चौरंगीनाथ देते हैं। किंतु उसमें चौरंगीनाथ सबसे ऊँचा स्थान जती गोरखनाथ का बताते हैं। जान पड़ता है कि यह ‘गुष्टि’ चौरंगीनाथ के सिद्धि लाभ करने के बाद की प्रदस्था बताता

+ जिनने जेठा भाई का काटा सीस नौटाई लिया।* जिनने चावन सी बेडा बावन वीर को वाण मंघारी लीया देवता राखे दूष्टी कर लिया अरधगी देवी हवावदनी रूपा चौरंगीनाथ वीर भैराऊ नेई घटपिटा तू रव ने बाबा नेनी बीकी नेरी इच्छा।’ श्री गोरखनाथ (१६) बुद्ध जेतण

है, जब गुरु और शिष्य का भेद नहीं रह जाता। इसी से गोरखनाथ चौरंगी को गुरु कहकर पुकारते हैं। और वास्तविक गुरु गोरख थे, इससे सबसे ऊँचा स्थान गोरखनाथ का कहा गया है। यह गुष्टि चौरंगीनाथ की साधना में क्रमशः ऊपर उठने की कथा सी लगती है। धार्मिक रंग को लिये हुए भूगोल-खगोल का यह वर्णन नाथ साहित्य में निराला ही है। एक लोक से ऊपर चढ़ दूसरे लोक में चढ़ते हुए सबसे अंत में वे अन्हदपुर पाटण में पहुँचते हैं जहाँ अवलागिरि पर्वत पर अनुपमहल (स्थल) में अटल वृक्ष की अटल छाया में गोरखनाथ बंठे हैं। और फिर बताते हैं कि उतरते हुए किस-किस लोक से उन्होंने क्या लिया। इसका रचयिता कौन है, नहीं कहा जा सकता। इसकी जो प्रति मेरे सामने है वह सं० १८६६ वि० की लिखी हुई है।

तंज्यूर में चौरंगी का नाम उल्लिखित है, जहाँ वे वायुतत्त्व भावनोपदेश नामक ग्रंथ के रचयिता बताये गये हैं। हिंदी में उनकी चार छोटी-छोटी सबदियाँ मिलती हैं। जो बहुत समय तक परंपरा से कानो-कान चली आने के कारण सपूर्ण रूप में उतनी पुरानी नहीं हो सकती जितने स्वयं चौरंगी रहे होंगे। जान पड़ता है कि ये सबदियाँ दादू के शिष्य रज्जब के समय में लिपि-बद्ध रूप में विद्यमान थी। उन्होंने अपने सर्वांगी नामक अपने बृहत् सतवाणी संग्रह में नाथ सिद्धों की बानियों को भी स्थान दिया है। जोगियों की बानी का सबसे प्राचीन विद्यमान संग्रह सं० १७१५ वि० का है जिसमें गोरख की बानी संगृहीत है। लगभग यही समय सर्वांगी का है। यह अनुमान लगाया जा सकता है कि इससे पहले भी योग बानियाँ लिखित रूप में रही होगी। परंतु स्पष्ट प्रमाण कोई मिलता नहीं है। निश्चित रूप से यह भी नहीं कहा जा सकता कि सबदियों में जो अंतर आया होगा, वह भाषागत ही है या भावगत भी। यह आशा कर सकते हैं कि इनमें अर्थ-संबंधी कोई परिवर्तन यदि हुआ होगा तो बहुत कम। इन सबदियों से पता चलता है कि इनका कर्ता सब ज्ञानों के मूल उस निरजन निराकार का उपासक था। जिसके सफल सेवन से शाखा-धर्म अपनी चिंता आप करते हैं, उनके सबध में सचेष्ट रहने की आवश्यकता नहीं रह जाती। पवन के अभ्यास, मन मारण, पंचतत्त्व वशीकरण, प्रत्याहार आदि से उसने सब साधनों के परिणाम रूप उन्मनी समाधि को सिद्ध कर लिया था और इस प्रकार आवागमन से दूर हो गया था। उनकी ये सबदियाँ यहाँ दी जाती हैं:—

मूल सीचो रे अबधू मूल सीचो, ज्यो तरबर मेलहत डारं।

अम्हे चौरंगी मल सीचिया, यू अनभै उतरिया पार ॥ १ ॥

(१४७)

मारिबा तौ मन-मीर मारिबा, लूटिबा पवन भडारं ।
साधिबा तौ पचतत साधिबा, सेइबा निरजन निराकार ॥ २ ॥
अगनी सेती अगिन जालिबा, पाणी सेनी सोषिबा पाणी ।
वाई सेती बाइ फेरिबा, आकासि मुषि बोलिबा बाणी ॥ ३ ॥
माली लो भल मन माली लो, सीचै सहज कियारी ।
उनमनि कला एक पहुँच निपाइ ले, आवागवन निबारी ॥ ४ ॥

नोट पाठांतर—‘मन मस्त हस्ती’

हमारी कला और शिक्षा सभ्यता-संस्कृति का तारतम्य हो

१९४० ई० की कोटद्वार ग्रामसुधार प्रदर्शनी के अवसर पर कला और शिक्षा-विभाग की प्रदर्शनी का उद्घाटन करते समय डा० बड्यवाल ने यह लिखित भाषण दिया था। यह हमें इस विभाग के मशौजक महोदय के सौजन्य से प्राप्त हुआ है, जिसके लिए हम प्रदर्शनी कमेटी के आभारी हैं।)

सम्पादक।

आप लोगो ने मुझे कला और शिक्षा-विभाग की प्रदर्शनी के उद्घाटन के लिए निमन्त्रित कर मेरा जो सम्मान किया है उसके लिए मैं हृदय से कृतज्ञ हूँ। आपके निमन्त्रण को स्वीकार करते समय मैंने इस बात की चिन्ता नहीं की कि मैं इस पद के योग्य हूँ या नहीं। मैंने केवल आपकी आज्ञा-पालन का विचार किया। मुझे इस काम के लिए बुलाकर आपने अच्छा किया हो या नहीं, किन्तु इसमें सदेह नहीं कि उद्योग की प्रदर्शनी के साथ शिक्षा और कला का विभाग जोड़कर आपने बहुत अच्छा किया है।

उद्योग-वधो की आजकल अत्यन्त आवश्यकता है। हमारे देश की जो हीन दशा है, बेकारी जितनी बढी हुई है देश की सम्पत्ति का जिस बेग से हानि हो रहा है उसे देखते हुये उनके प्रोत्साहन के लिए विशेष जोर देना आवश्यक है। परन्तु इसके साथ वह भय भी बना रहता है कि कही ऐसा न हो कि लोगों की दृष्टि एकांगी हो जाय, शरीर की आवश्यकताओं पर जोर देकर कही आत्मा की आवश्यकता की उपेक्षा न हो जाय। जैसा अंगरेजी की कहावत है मनुष्य रोटी ही से नहीं जीता है। उसके पेट की भूख बुझाना ही जरूरी नहीं, उसे सुख और सुभीते देना ही आवश्यक नहीं, उसके मनकी आग की भूख बुझाना भी उतना ही जरूरी है। उस ओर जहाँ आपने शरीर की भूख को सुभीते से शान करने के उपायो का प्रदर्शन किया है वहाँ इस ओर आत्मा की आवश्यकताओं का भी ध्यान रखा है। उस ओर शरीर को सुख देने के

उपस्कर है तो इस ओर मन की वृत्तियों को सुकुमार बनाने की सामग्री ।
 वहाँ सभ्यता है, यहाँ संस्कृति ।

सभ्यता और संस्कृति दोनों अगल-बगल चलनी चाहिए । दोनों में तारतम्य की रक्षा जीवन के लिये आवश्यक है । ये दोनों एक दूसरे के पूरक हैं एक दूसरे के अस्तित्व के लिये आवश्यक हैं । सभ्यता का मूल चाहे जो हो आज जैसी परिस्थिति है उसमें सभ्यता उन्ही साधनों का समवाय समझी जाती है, जिनके द्वारा मनुष्य के रहन-सहन का ढंग ऊँचा तथा सुख और सुवासमय हो । इस साधन से समस्त समाज में संस्कृति का भी अच्छा विकास होता है । नमृद्धि और सम्पन्नता कलाओं के विकास के लिये अत्यन्त अनुकूल अवस्था है । जब तक शरीर की प्राथमिक आवश्यकताये ही अभी अपूर्ण हो तब तक कला की ओर ध्यान ही कैसे जा सकता है ? 'क्षीणा नरा निष्करुणा भवति' किसी ने यो ही नहीं कहा है । इसी प्रकार सभ्यता को सभ्य बनाने के लिए भी यह आवश्यक है कि वह संस्कृति के साथ सामंजस्य बनाये रखे, जिसके बिना सभ्यता वही राक्षसी रूप धारण कर लेती है जिसका ताड़व कभी रावण को लंका में था और आज यूरोप में है ।

उग्रो-उग्रो सभ्यता का विकास होता जाता है, त्यों-त्यों ऐसी परिस्थितियाँ आती जाती हैं कि हृदय की कोमल वृत्तियों का अभ्यास नहीं होने पाता । ऐसे अवसरों पर कला ही जीवन और जगत् की नाना प्रकार की परिस्थितियों से मौदर्य बटोर कर मनुष्य के सामने रख देती है, जिससे उसे वृत्तियों की कोमलता का अभ्यास बनाये रखने में सहायता मिलती है । जो वस्तु उसे जीवन में नहीं मिलती उसे वह कला में प्राप्त करता है ।

यह भूमि सदा से तपोभूमि रही है । औद्योगिक सभ्यता का क्रम यहाँ रहा हो या न रहा हो, किन्तु यह निश्चय है कि कला के मूल में जो निस्वार्थ भावला रहती है, वह प्रचुर मात्रा में यहाँ विद्यमान है । विसर्ग ने इस भूमि को मौदर्य की खान बनाया है । इसलिये स्वभावतया यहाँ कवियों और कला-कारों की कोई कमी नहीं रही है और न आज है, यह हमारे लिये गौरव की बात है ।

मध्यकाल की सांस्कृतिक सुषुप्ति के युग में पहाड़ी कलाकार ही कला के भारतीयपन को जगारित रख सके हैं । काश्मीर से लेकर गढ़वाल तक के प्रदेश में कला की एक लहर चलती रही है, जो भारतीयता के लिए प्रसिद्ध है । काश्मीर, काँगडा, चम्बा नूरपुर, गुल्लर, सुकेत आदि पहाड़ी राज-दरबारों में जिसका प्रचलन रहा उसने कभी भारतीयता को नहीं छोड़ा । प्रतिच्छवि

की यथार्थता और भाव की आदर्शता ये दोनों पहाड़ी शैली की विशेषतायें हैं। पहाड़ी चित्रकार भावुक होते हैं, उनके पनाये चित्र दर्शकों के हृदय में रस का उद्भेद करते हैं। उनकी कृतियाँ बड़ी अर्थ भरी और सजीव होती हैं। उनकी रेखा-रेखा में जीवन का स्पन्दन होता है और उनमें उन प्रतिभा के दर्शन होते हैं, जो प्रतिपल नवोन्मेष प्राप्त करने वाली रमणीयता का उत्पादन करती हैं। उनके विषयों का क्षेत्र विस्तृत है। मानव-जाति के सभी भावों को चित्रित करने में उन्होंने सफलता पाई है।

गढ़वाल ने भी इस पहाड़ी कला की सफलता में योग दिया है। मोलाराम को जो यश प्राप्त है वह इस बात का साक्षी है। मोलाराम को गढ़वाल को कला का प्रतीक समझना चाहिये। उनकी कृतियों ने जगत को मोहित कर दिया है। उनके नाम से जो रचनायें मिलती हैं उनमें बड़ा विषय-विस्तार है। उनके अन्तर्गत नायिकाभेद, पौराणिक विषय आदि-आदि के चित्र उन्होंने चित्रित किये हैं। जिन बातों को कवियों ने अपनी साहित्यिक रचनाओं में नहीं दिखा पाया है उनको मोलाराम ने रेखाओं और रंगों में दिखा दिया है। वे स्वयं कवि थे। साहित्यिक शब्द-चित्रों को उन्होंने बड़ी सफलता के साथ अपने चित्रों में जीवन-दान किया है। रंगों के मिश्रण में मोलाराम बड़े कुशल जान पड़ते हैं, विशेषकर सुनहरे और हरे रंग के सम्मिश्रण में। परन्तु मोलाराम के नाम के नीचे न जाने कितने कलाकार दबे हुए हैं। जितने चित्र मोलाराम के नाम से मिलते हैं, सब उनके चित्रित किये हुए नहीं हैं। स्वयं मोलाराम का घराना चित्रकारों का घराना था परन्तु उनके बाद उनके उनके कुल के चित्रकारों का परिचय हमें प्राप्त नहीं है। चैतू, माणकू इत्यादि गढ़वाली चित्रकारों के नाम सुने जाते हैं, किन्तु उनके विषय में भी हमें कोई ज्ञान नहीं। अब हम लोगों का कर्तव्य है कि इस बात की खोज का प्रयत्न करें कि मोलाराम के पीछे अथवा पहले कौन-कौन कलाकार हुए और उन्होंने कला को क्या-क्या दान किया ?

यह बड़े हर्ष का विषय है कि आज भी गढ़वाल में कला का अभाव नहीं है। आचार्य श्री अवनीन्द्रनाथ ठाकुर ने अज्ञता की शैली से प्रेरणा पाकर जिस आदर्श, भावनामय, नवीन, भारतीय कला को जन्म दिया है उसके सत्प्रभाव में लखनऊ आर्ट स्कूल से गढ़वाल के युवकों का भी एक समुदाय निकल रहा है, जो निश्चय ही गढ़वाल की पुरानी चित्रकला को नया रूप प्रदान कर रहा है। यह समुदाय जिस उत्साह, परिश्रम और प्रेरणा से काम कर रहा है, वह प्रशंसनीय है। उनकी कृतियाँ बहुत उज्ज्वल भविष्य

की ओर संकेत करती है। सतोष का विषय है कि उनको स्थानीय ही नहीं बाहर के प्रान्तों में भी सम्मान प्राप्त हो रहा है। मुझे पूर्ण आशा है कि इन युवकों के रूप में हम मोलाराम का नया रूप देखेंगे।

यहाँ मुझे शोक के साथ यह कहना पड़ रहा है कि इन्हीं युवकों में से एक को परम चित्रकार परमात्मा ने अपने में उठा लिया है। वे थे प० मनोरथ-प्रसाद जोशी। मनोरथ जी के चित्र बड़े सुन्दर हुआ करते थे, पत्र-पत्रिकायें उन्हें बड़े सम्मान के साथ छापती थी। 'वनदेवी' और 'दीपावली' उनके उच्च श्रेणी के चित्र हैं और वे गढ़वाल के चित्रकारी के इतिहास में अपना उचित स्थान प्राप्त करेंगे। खेद है कि उनसे जो बड़ी-बड़ी आशाएँ बँधी थी, वे निष्ठुर नियति द्वारा बीच ही में तोड़ दी गई। मुझे विश्वास है कि गढ़वाल में चित्रकला की उन्नति देखकर उनकी आत्मा बड़ा सुख पायेगी।

चित्रकला में गढ़वाल और तरहू से भी अच्छा स्थान प्राप्त कर रहा है। गढ़वाल से सम्बन्ध रखनेवाले विषय भी कला के लिए खूब लिये जाने लगे हैं। कुछ बाहरी चित्रकारों को इसमें काफी सफलता मिली है। पर मैं समझता हूँ कि इस दिशा में गढ़वाली स्वयं जो सफलता प्राप्त कर सकते हैं वह बाहरी लोग नहीं प्राप्त कर सकते। गढ़वाली, गढ़वाल की आत्मा में प्रवेश कर उसके जीवन को जितने भीतर से देख और समझ सकता है उतना बाहरी नहीं। इसलिये युवक चित्रकारों से मेरा अनुरोध है कि वे गढ़वाल के जीवन की अपने चित्रों-द्वारा व्याख्या करें।

एक बात और कह दूँ। अब तक पहाड़ी चित्रकला की यह कमी रही है कि एक-दृष्टिचित्रों में ही सफलता प्राप्त कर सकी है। द्विचक्षु यदि कहीं मिलते भी हैं तो उनमें उसको सफलता प्राप्त नहीं हुई है। रेखाकन, वाणिकता और खुलाई इतनी विकसित नहीं थी कि उसमें सामने की द्विचक्षु गुंजाइति दिखाई जा सके। अर्थात् गढ़वाली चित्रकारी में यथार्थता का भाव विद्यमान होते हुए भी उसमें यथार्थता को प्रदर्शित करने के पूरे साधनों की सिद्धि नहीं थी। पाश्चात्य चित्रकारी में यथार्थता का विशेष आवार है। मैं समझता हूँ कि अपनी आदर्श भावुकता का बिना हनन किंचे हुए उसको बढ़ाने के लिये जितनी पाश्चात्य यथार्थता का हम प्रयोग कर सकें उतनी यथार्थता का प्रयोग होना चाहिए। चित्रकला का भविष्य गढ़वाल में बहुत आशाजनक है—इसमें कोई संदेह नहीं।

किन्तु चित्रकला ही एकमात्र कला नहीं है। काव्य कला, संगीत तथा और वास्तु कलाओं का भी पूरा विकास होना चाहिए। काव्यकला का विकास

यहाँ चित्रकला के हो सबूत काफी बढ रहा है । प्रकृति की गोदी में जो कोमल हृदय हमने पाया है उसके परिणामस्वरूप कवि की मर्मानुभूति हमने बड़ी अच्छी तरह पायी है । आजकल हमारे बीच में कई सुन्दर कवि और लेखक विद्यमान हैं । आज तक परिस्थितियों की जटिलताओं के कारण कभी-कभी हमारी काव्य-प्रेरणा सो जाया करती थी, किन्तु कुछ समय से यह देखा जा रहा है कि गढ़वाल की काव्य-साधना एक स्थायी वस्तु होने जा रही है और वह साहित्य की अभिवृद्धि में उसे सम्पन्नता प्रदान करने में काफी सफल होगी ।

परन्तु संगीत का हमारे यहाँ से प्रभाव हटता जा रहा है, यह खेद की बात है । प्राचीन तक्षण-कला और वास्तु कला के हमारे यहाँ काफी अच्छे उदाहरण हैं, जिनकी ओर हमारा ध्यान जाना चाहिए ।

यह भी बड़ी प्रसन्नता की बात है कि हमारे यहाँ शिक्षा का, विशेषकर प्राथमिक शिक्षा का अच्छा विकास है । परन्तु माध्यमिक शिक्षा के लिए काफी साधन यहाँ विद्यमान नहीं हैं और उच्च शिक्षा प्राप्त होने के यहाँ साधन ही नहीं हैं । यहाँ सार्वजनिक प्रेरणा से दो चार और भी सार्वजनिक हाई स्कूल खुलने चाहिए और एक डिग्री-कालेज का हम लोगों को आदर्श ही नहीं रखना चाहिए, प्रत्युत उसके लिए काम भी प्रारम्भ कर देना चाहिए ।

परन्तु शिक्षा को केवल पोथी-पत्रों का गालरी (अक्षर-वाला) व्यापार ही न समझना चाहिए । शिक्षा है भीतर छिपी हुई वास्तविक मानवता को बाहर खींचना । वह हमको अधिक सजीव मानव बनाती है, हम में आदमीयत भरती है । अहंकार से मानवता को दबा देने वाला अक्षरी ज्ञान ज्ञानशिक्षा नहीं है । आजकल की उल्टी परिस्थितियों में, जब कि बजटों में शिक्षा को बहुत नीचा स्थान मिलता है तब शिक्षा को स्वावलम्बी बनाने का प्रयत्न प्रशंसनीय है ।

परन्तु मेरा निम्न निवेदन है कि यह अवस्था आजकल की परिस्थिति में ही प्रशंसनीय कही जा सकती है, उसका आपेक्षिक महत्व मिलना चाहिए, सर्वज्ञानी निरपेक्ष महत्व नहीं । आशा है कि अपने आपको शिक्षा देने के स्वयं के भाग को मरने के लिए निरक्षर शिशु के असमर्थ कंधों पर ही नहीं छोड़ दिया जायेगा । और राष्ट्र अपने प्रत्येक भावी नागरिक को शिक्षित बनाने के अपने उत्तरदायित्व को साहस के साथ अपने ऊपर लेगा । कोशल शिशु की शिक्षा के द्वारा यदि कुछ कमी भी हो जाय तो शायद बुरा नहीं

किन्तु यह सिद्धान्त, कि उसकी सिखाई से जो कमाई हो उसी से उसकी शिक्षा हो जाय, यह अनुचित और असम्भव है !

यह देखकर मुझे अत्यन्त हर्ष है कि हमारे यहाँ थोड़ी बहुत जितनी भी शिक्षा है उसमें जीवन के लक्षण हैं, जिसके यहाँ काफी प्रमाण है। और यह बहुत श्रेयस्कर है; क्योंकि शिक्षा सभ्यता और सस्कृति दोनों की आधार-शिला है।

मैं इस शुभ कामना और प्रार्थना के साथ शिक्षा और कला-विभाग की प्रदर्शिनी का आप लोगो के आदेश से उद्घाटन करता हूँ जिससे कि इसके द्वारा शिक्षा और कला की अनन्त उन्नति का द्वार उघड जाय।

‘मेल्लो’ की जीवन-कथा

मैं आपको किसी मनुष्य की नहीं एक शब्द की जीवन-कथा सुनाने जा रहा हूँ। शब्द भी मनुष्यों से किसी बात में कम नहीं। उनका अपना प्रलग व्यक्तित्व और अलग इतिहास होता है। मनुष्यों ही की भाँति कभी उनका उत्कर्ष होता है, कभी अपकर्ष, कभी अर्थ संकोच हो जाता है कभी अर्थ विस्तार। मायावी तो वे बहुत बड़े होते हैं। वेश बदले हुए ऐसे घूमा करते हैं कि भेड़ ही पहिचान पाते हैं और कभी-कभी वे भी धोखा खा जाते हैं। अपनी लम्बी जीवन यात्रा में उन्हें जो कुछ ऊँच-नीच देखना पड़ता है वह भीने वातावरण के रूप में कर्म-सचय के समान उनके साथ लगा चलता है। यही वातावरण उनके व्यक्तित्व को बनाता है जिसको एक ही दीठ में समझ लेना कठिन होता है। उनके जीवन के विभिन्न पक्ष विभिन्न परिस्थितियों में खुलते हैं। उनके भविष्य-विकाश में उनके अतीत का भी हाथ रहता है। अतएव शब्दों को भली-भाँति समझने के लिए उनकी जीवन कथा जानना आवश्यक हो जाता है।

यहाँ मैं गढ़वाली बोली के एक शब्द की जीवन-गाथा सुनाना चाहता हूँ। यह शब्द है ‘मेल्लो’। कही-रही इसका उच्चारण ‘मेल्लो’ भी होता है। इसका खड़ी बोली का रूप होगा ‘मेलना’। यह क्रियापद है। गढ़वाली में इसका अर्थ होता है खोलना, सब प्रकार का खोलना नहीं, जैसे द्वार खोलना ‘मेलना’ नहीं है, केवल बंधे हुये पशुओं को खोलना, पोटली-गठरी इत्यादि खोलना, और दूसरे गाँठ खोलना।

उच्चारण, शब्दावली और रूप रचना की दृष्टि से गढ़वाली राजस्थानी की बहिन है। यह शब्द भी राजस्थानी में मिलता है। राजस्थानी में इसके उच्चारण में कुछ अंतर है। वहाँ (ल्) या तो सस्वर (ल) है या स्वर (अ) और (ल्) के बीच में (ह्) आ जाता है।—मेलह, मेलहड़। मूँभे बताया गया है कि वहाँ बोलचाल में इसका अर्थ प्रयोग ‘छोड़ना’—डालना के अर्थ में होता है। इसका राजस्थानी साहित्य में भी प्रचुर प्रयोग मिलता है। ‘ढोला मालवणी कथा में इसका प्रयोग तीन अर्थों में हुआ है—(१) छोड़ना

(२) डालना-रखना और (३) छोड़ना-अलग करना (४) छोड़ना-मारना या देना (५) छोड़ना—भेजना ।

(१) छोड़ना—अबही मेली हेकसी, करले काइ कलाप् (अंटनी को मने अकेली छोडा है, वह विलाप कर रही है (३२३) मे चाल्या सूती मेलि' सोनी हुई छोड कर चले-६१० । 'तिण रित मेलै मालवणि प्री परदेश म जाय'-२६६ । उस ऋतु में मालवणी को छोड़ कर हे प्रिय, परदेश मत जाओ । 'काली कंठलि बादली बरसि ज मेलहइ बाउ-२६७ । काली कंठली बाली बादली बरस कर हवा को छोड़-रही है ।

'सेज रनता मारवणी खिणो मेलहणी मे जाइ'-५६१ सेज पर रमते हुए प्रति के द्वारा मारवणी एक क्षण भी छोड़ी नहीं जाती । 'गया धुंकती मेलह' १६३ सुभे धधकती हुई छोड़ कर चला गया । 'तिण रति साहिब बलहा, को मदिर मेलहंत-२४७' । उस ऋतु में हे स्वामी, भला कोई घर छोड़ता है ? सुबइनिचली माहइ ढीला मेलह अय' -६०८ । मारवणी-अपों को ढीला छोड़ कर निश्चित होकर सो जाती है । 'कुरजी बच्चा मेलहकइ-दुष्ट थवां पालेत'-२०२ । अपने बच्चे को छोड़ कर भी दूर रहती हुई पालती है ।

(२) डालना-रखना—'किस गुण मेलही वीण'-५६६ । क्यों वीणा रख दी ? 'तिण हंसि मेलही वीण'-५७० । उसने हंस कर वीणा रख दी । 'जिण रति बग-पावस लियइ अरणि न मेलहइ पाइ'-जिस ऋतु में वर्षा के कारण बगुले भी पृथ्वी पर पाँव नहीं रखते-।

(३) छोड़ना-अलग करना—'दूरा हुता तउ पलइ जऊ न मेलह हिंयाह'-२०३ । जो हृदय से अलग न कर दिये जायें तो दूर होने पर भी [बच्चे] पलते हैं । 'मनि हूं खिणहिता मेलिहयि चकवी दिणियर जेन'-७२ उनको एक क्षण के लिए भी मन से अलग नहीं करना चाहिए जेहे चकवी सूर्य को ।

(४) छोड़ना- (ध्वनि के सम्बन्ध में) मारना या देना—'मारु दीठा सास तिण मोटी मेलहइ बाह-६०६ मारवणी को बिना सांस का देखकर बड़ी धाड़ मारती (रोती) है । 'बैन रं प्रहरे रेंग कै कूऊड मेलही राति'-रात के चौथे पहर में मुर्गे ने बाँग दी ।

(५) छोड़ना-भेजना—'दूती मेलहइ नारि-३३१ । वह स्त्री दूती भेजती है । राठौड़ राजा पृथ्वीराज की 'कृष्ण-शकुनी री बेलि में भी दूत

क्रिया का प्रयोग भेजने के अर्थ में हुआ है । 'राज लगे मेंलिहयो खसणी समा-
चारइण सहि साहि' ।—५६ राजा (आप कृष्ण) के लिए [यह पत्र] खसणी
ने भेजा है । इसमें सब समाचार है ।

आधुनिक राजस्थानी रचनाओं में भी इस क्रिया का प्रयोग मिलता है ।
शिवसिंह ने अपने 'सरोज' में विजयसिंह नामक एक कवि का उल्लेख मिलता
है । जिन्हें उन्होंने जयपुर का राजा बताया है । उनकी कविता के एक उदा-
हरण में यह क्रिया छोड़ने के अर्थ में प्रयुक्त हुई है ।

याद यते दिन आवे, आपा बोला हेल ।

भागे तीनों भूपती, माल-खजाना मेल ॥

सरोज पृ० ४६२ ।

परन्तु यह शब्द केवल राजस्थानी की विशेषता नहीं है । और जहाँ-जहाँ
यह मिले वहाँ-वहाँ राजस्थानी का प्रभाव नहीं समझना चाहिए ।

मैथिल-कोकिल विद्यापति की पदावली में भी डालने के अर्थ में इस
क्रिया का प्रयोग हुआ है—'कत आके दैत्य मारि मुँह मेलल' ।—पदावली
(बेनीपुरी) पृ०-६ । 'अनंग मंगल मेलि । कामिनि करथु केलि ॥ (वंही-
२४६) देवी ने कितने ही दैत्यों को मारकर मुँह में डाल लिया । कामदेव के
अर्थ मंगल द्रव्य डालकर कामनियाँ क्रीडा करती है ।

सिक्खों के 'आदिग्रंथ' में रामानन्द का एक पद संगृहीत है जिसमें
'त्यागने' के अर्थ में इस क्रिया पद का प्रयोग हुआ है । 'वेद सुमृत सब मेल्ले
जोई' ।—वेद और स्मृतियों का अवलोकन कर उन सबको छोड़ दिया । कबीर
ग्रंथावली में भी यह क्रिया मिलती है । उसमें इसका अर्थ छोड़ना तथा
छोड़ना-डालना है ।—'सबही ऊभा मेलिह गया राव रक सुलितान'—पृ०
२१५ । 'बाती मेल्युं जीव' । पृ० ६२३ जीव रूप बत्ती डाली ।

'दरिया पार हिडोलना मेलहा कंतम चाइ' ।—पृ० ८१—१ स्वामी ने
दरिया पार (आध्यात्मिक आनन्द के लोक में) हिडोला डाला । इसी अर्थ
में सम्युक्त क्रिया के रूप में भी इसका प्रयोग कबीर ग्रंथावली में हुआ है—
'तीरथ ब्रत सब बेलडी सब जग मेल्ल्या छाई' ।—पृ० ४४, ६ । तीरथ ब्रत
(माया की) बेल है, इसने ससार को छा डाला है ।

किंतु कबीर ग्रंथावली के सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि उसकी
मूल प्रति राजस्थानी व्यक्ति के द्वारा लिखी गई है । और कबीर बानी के
कबीर-ग्रंथावली के ढंग के सग्रह अधिकतर राजस्थान में ही मिलते हैं ।

इसलिए उय पर भी राजस्थानी प्रभाव मन्ना जा सकता है। परन्तु कबीर ग्रथमाली में नहीं, जायसी, सूर और तुलसी की रचनाओं में भी यह क्रिया मिलती है, जिनके ऊपर राजस्थानी का कोई प्रभाव नहीं पड़ा। जायसी की रचनाओं में यह शब्द 'डालना' के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है।

कुवहि खौड बहु मेलि । पृ० ८१—१० ।

जलहुँन काढि अगिनि मँह मेला । पृ० ६३, २ ।

अब अस कहाँ द्वार सिर मेलौं । पृ० ६५, ६ ।

रकत परायें सेदुर मेलहु । पृ० १०६, १३ ।

गुरक वचन सवन दुइ मेला । पृ० १०६, २० ।

जैसे चोर संध सिर मेलहि । पृ० १११, १ । इत्यादि ।

सूर की रचना में भी डालना के अर्थ में उसका प्रयोग हुआ है—

साम्बा पत्र भये जल मेलत, फलत फलत न लागी बारसू०, पृ० ५०५-१७३ ।

डालना पहनना के अर्थ में भी सूर की रचना में यह मिलता है—

उर मेले नंदराइ के गोप सरबन मिलि हार । पृ० ४२७, ६४५ ।

तुलसी की रचना में भी यही बात है—

छोड़ना—डालना—तुरत विभीषन पाछे मेला ।

सनमुख राम सहेउ सो सेला ॥

[मानस, कांड ६ दो० ६४ अर्थात् २]

मनि मुख डारि मलि कपि देही—वही ६-११७-७ ।

सुता बोलि मेली मुनि चरना—वही १-६६-८ ।

डालना-पहिनाना—मेली कठ सुमन के साला—वही ४-८-७ ।

इन प्रकार हमने देखा कि मैथिली, पूरबी, अवधी, पछाहीं-अवधी, ब्रज और साधुओं की सर्वदेशी भाषा में तथा इन सबके प्रसिद्ध कवियों की रचनाओं में यह क्रियापद मिलता है। जान यह पड़ता है कि राजस्थानी ने, रामानन्द और कबीर की सर्वदेशी भाषा ने विद्यापति की मैथिली ने जायसी की शुद्ध-पूर्वी-अवधी ने, तुलसी की पछाहीं-अवधी ने और सूरदास की ब्रज ने इस क्रियापद को किमी एक ही मूल-स्रोत से पाया है, और वह है अपभ्रंश। जो तुलसीदास पर मराठी, बगला, राजस्थानी आदि का प्रभाव समझा जाता है, वह सच में अपभ्रंश की देन है जिसका प्रभाव कम से कम उत्तर भारत की उन सब भाषाओं पर था जो आज हिंदीक्षेत्र के अंतर्गत आती है। अपभ्रंश में भी यह

क्रिया मिल्लइ, मिल्लहि के रूप में विद्यमान है। अपने उपदेश-रसायन-सार में जिनदत्त सूरि (लगभग १२०० वि०) ने इसका प्रयोग किया है—

जो गीयत्थु सु करइ मच्छर ।

मुनि जीवतु त मिल्लइ मच्छरु ॥

(यो गीतार्थ स करोति न मत्सर ।

साऽपि जीवन् न मुचति मत्सरम् ॥)

घर बाबाह सठ्ठा जिव मिल्लहि ।

जिव न कसाइहि ते पिच्छिज्जहि ॥

(गृह व्यापार यथा मृच्छन्ति ।

यथा न कसायस्ते पीडयन्ते ॥)

इन उदाहरणों में छोड़ने के अर्थ में इस क्रिया का प्रयोग हुआ है। इसी प्रकार जिनदत्त जैन कवि थे। गुजरात में संभवतः उन्होंने अपने काव्य की रचना की। इसी प्रकार धुर पुरब की ओर विक्रम-शिला आदि स्थानों में जिन बज्रपाती सिद्धों ने अपने अपभ्रंश (या उसके और आगे विकसित-अव-हट्ट) काव्य की रचना की उनकी रचनाओं में भी यह क्रिया मिलती सरोज वज्र या सरहया की रचना में दो रूपों में यह आई है—‘मेलि’ और ‘मेलह’ दोनों विधि के रूप हैं—

नौवापी नौका टागुअ गुणे । मेलि मेल सहजें जाउ ण आणें ॥३८॥३॥
माँझी जैसे नौका को चलाता है और रस्सी से खींचता भी है वैसे यह सहज नौका नहीं है। सहजानंद से युक्त होकर इस बाह्य-नौका को छोड़ो और अन्यत्र मत जाओ। अर्थात् सहजानंद में आवागमन नहीं है। फिर खींचा नहीं जाता।

एहु मन मेल्लाह पवन तुरंग खु चंचल ।

सहज सहाव राव राइ होइ निश्चल ॥

इस मन को और तुरंग के समान चंचल पवन को त्याग दो। (जो ऐसा करता है) वह निश्चल होकर सहजानंद स्वभाव में प्रतिष्ठित हो जाता है।

‘सहजाम्नाय पत्रिका’ नामक टीका में पहल का अर्थ ‘परित्याग कुरु’ और दूसरे का ‘त्याज्यं कुरु’ दिया हुआ है। अर्थात् दोनों का अर्थ हुआ “छोड़ो।”

सिद्धि भूसुक ने भी ‘मेलि’ का प्रयोग टीका के शब्दों में ‘विहाय’ अर्थात् छोड़कर किया है।

काहे रि धनि मेलि अछत्तु कीस ।

बेटिल हाक पड़ऊ चौदीस ॥६॥१॥

कण्हा ने 'मेलई' के रूप में परित्यजति के अर्थ इस क्रिया का प्रयोग किया है ।

केहे रेहो तो होरे विरुआ बोलई ।

विदुजग रो अतारे कउन मेलई ॥ च० १८॥४॥

कोई-कोई (तुम्हारे शक्ति डोम्बी के) विरुद्ध बोलते हैं किंतु जो ज्ञानी लोग हैं वे तुम्हें कठ से नहीं छोड़ते ।

और कंबलास्वर पाद (कमलीपा) ने 'मेलिल' के रूप में 'मुक्ती कृत्य' के अर्थ में इसका प्रयोग किया है ।

खुटि उपाडि मेलिलि काछि ।

दाहुतु कामलि सद्गुरु पुच्छि ॥ चर्या ८॥३॥

अर्थात् सब सामाजिक आदि बंधनों से मुक्त हो गये । और सद्गुरु की अनुमति से कम्बल, योगेश्वर का बाना धारण कर लिया ।

सरल और भूसुक पूरब के, जण्हा कर्णाटक् के और कबलास्वर उड़ीसा के रहनेवाले कहे जाते हैं । सबने विक्रम-शिला के बज्रयान तांत्रिक प्रभाव को ग्रहण किया । ये धर्मपाल (७६६-८०६) या देवपाल के सम-कालीन समझे जाते हैं । एक हजार विक्रम ब्रे आस-पास इनका समय माना जा सकता है ।

बज्रयानी सिद्धों के उत्तराधिकारी नाथों की रचना में भी इस शब्द का प्रयोग मिलता है । गोरख की बानी में वह मिलता है । उसमें एक जगह मारने के अर्थ में उसका प्रयोग हुआ है—

ले मुदिगर की मिर मे मेले—सबदी ७५।

परंतु इस क्रिया का मूल अपभ्रंश से भी पीछे स्वयं संस्कृत में मिलता है । और वह है मिल् धानु का रूप मेलयति जिसका अर्थ होता है मिलाना । मिलाना जिसका अर्थ हो उस शब्द से छोड़ना, डालना, अलग करना, भेजना, मारना, खोलना अर्थ निकाले, यह पहले-पहल आश्चर्यजनक जान पड़ेगा । किंतु इसमें आश्चर्य की कोई बात नहीं । विश्वश्रवा के रावण हिरण्यकश्यप के प्रह्लाद शब्दों में भी होते हैं । शब्दों की माया विचित्र होती है । नवीन साहचर्य से ब्रे क्या मे क्या अर्थ देने लगने हैं । संस्कृत भद्र (श्रेष्ठ, माधु) से हिंदी भद्रा (कुशल) और संस्कृत साह्य (उकंती इत्यादि) से हिंदी

साहस (हियाब) इसके प्रसिद्ध उदाहरण है ।^१ यही दशा इस क्रिया की भी हुई जान पड़ती है । मेरा अनुमान है कि मेलयति से निकले इस क्रिया पद का प्रयोग पहले किसी ऐसी क्रिया के सबध में हुआ जिसमें छोड़ने, डालने, का व्यापार भी साथ में होता हो । जैसे घोल बनाने के लिए रासायनिक कणों को द्रव-प्रदार्थ में डालने, दाल में नमक छोड़ने, शर्बत बनाने में पानी में चीनी डालने इत्यादि में होता है । संस्कृत 'मेलयति' और अपभ्रंश 'मिलई' के बीच पहले इसी प्रकार का प्रयोग हुआ होगा, यह अनुमान होता है ।

अब इस शब्द की जीवन-यात्रा को हम थोड़े में यों कह सकते हैं । इस क्रियापद का मूल अर्थ है मिलाना । मिलाने के लिए छोड़ना आवश्यक हुआ । अनुमान से एक परम्परा में मेलयति से निकले हुए शब्द का प्रयोग रूढ़ हो गया केवल उस मिलाने तक जिसमें छोड़ने का काम किया जाता है । और फिर केवल छोड़ने—डालने का अर्थ देने लगा । आगे चलकर इसमें कई अर्थभेद हुए । चलते समय पाँव पृथ्वी पर डाले जाते हैं, इसलिए उसका अर्थ हुआ 'चलना', जैसे धनुष से बाण छोड़े जाते हैं वैसे ही लक्षणा से दूत छोड़ना भी कहा जा सकता है । इससे 'मेलई' हो गया भेजना । भूलने में व्यक्ति हृदय से छोड़ दिया जाता है, इसलिए उसका अर्थ हुआ भूलना । माला पहनाने में डालने का काम करना पड़ता है । माला गले में डाली जाती है, इसलिए मँले का अर्थ हो गया पहनना या पहनाना । किन्तु सब प्रकार का पहनना पहनाना नहीं । माला पहनाने में डालने का काम करना पड़ता है । इसी से हिंदी में माला पहिनाने के स्थान पर माला डालना या डुपट्टा डालना भी कहते हैं । इसी तरह माला डालना भी प्रयोग हुआ । भूला भी माला के समान अंतिम रूप में पेड़ की एक शाखा पर डाला जाया करता था । वैसे ही जैसे गले में माला डाली जाती है अब भूला डालने के कई तरीके हो गये हैं, पर है फिर भी वह भूला डालना ही । किसी पर आघात करने में भी डालने

^१—साहस का संस्कृत में भी अच्छा अर्थ होता है । सहसा होनेवाली घटना साहस कहलाती है । डकैती आदि ऐसी ही घटनाएँ हैं । किंतु तत्त्व-ज्ञान का परमानुभूति भी साहस कहलाती है । सा संस्कृत में उत्तम हिंदू तर्क प्रारंभिक तैयारी आवश्यक नहीं समझी जाती । गुरु अथवा भगवान की दयादृष्टि से वह अचानक किसी समय या उपस्थिति होती है । इसलिए शैव-मत में परमानुभूति 'साहस' कही जाती है । [लखक]

की क्रिया की जाती है, इसलिए मारने के अर्थ में भी उसका प्रयोग मिलता है—‘ले मुदिगर की सिर मे मेल ।’

इस प्रकार संस्कृत में इसका अर्थ था मिलाना । मिलाने के लिए आवश्यक हुआ छोड़ना—डालना इसलिए इसका अर्थ सकुचित हो गया केवल उस मिलाने तक जिसमें ‘छोड़ना’ डालना आवश्यक होता है और फिर उसका अर्थ ही हो गया—छोड़ना, डालना । यहाँ तक है अनुमान प्रमाण । आगे है प्रत्यक्ष प्रमाण । अपभ्रंश में जो उदाहरण मिलता है, उसका अर्थ है छोड़ना । राजस्थानी में भी इसका यह अर्थ है । छोड़ना क्रिया में भेजने का भाव भी विद्यमान रहता है जैसे बाएँ छोड़ना । इसलिए हमें उसका राजस्थानी में भेजना के अर्थ में भी प्रयोग मिलता है । कोई चीज जब डाली जाती है तो पृथ्वी पर पड़ती है, गिरती है । इस डालने की क्रिया से रखने का अर्थ निकला पाँव मेलहा । परन्तु प्रधान अर्थ इसका छोड़ना ही रहा । बपन में आये हुए प्राणी का मुक्तीकरण भी छोड़ना ही हुआ अतः गढ़वाली में बँधे हुये पशु को मुक्त करना ‘मेलणो’ हो गया । किंतु इस मुक्त करने से वास्तविक कार्य जो किया जाता है वह है जेवरी की घुडी खोलना । अतएव मेलना का अर्थ हो गया जेवरी खोलना । इसी से गाँठ खोलना भी उसका अर्थ हो गया । फिर जेवरी की घुडी नहीं, बरन् हर प्रकार की गाँठ खोलना ‘मेलणो’ हो गया । इस प्रकार अब गढ़वाली भाषा में ‘मेलणो’ का अर्थ हो गया सब प्रकार के बपनों को खोलना जिसमें घुडी या गाँठ खोलनी पड़े ।

हिंदी काव्य की निरंजन-धारा

[आल इंडिया ओरिएण्टल कान्फरेस (अखिल भारतीय प्राच्य सम्मेलन) के दसव (तिरुगति) अधिवेशन मे २२ मार्च १९४० ई० को हिंदी विभाग के अध्यक्ष के पद से दिया गया भाषण ।]

आजकल तो हम हिंदी को राष्ट्र-भाषा बनाने के संबंध मे केवल जबानी जमा-खर्च कर रहे हैं। किंतु प्राचीन काल मे वह सचमुच किसी सीमा तक अतर्प्रातीय विचार-विनिमय की भाषा हो गई थी। श्रीयुत दिनेशचंद्र सेन* के अनुसार, पूर्व मगलों के शासन-काल तक “हिंदी पहले ही समस्त भारत की सामान्य भाषा (लिगुआ फ्रंका) हो चली थी।” के० एम्० भावेरी† के शब्दों में मध्ययुगीन गुजरात मे हिंदी “सु-संस्कृतो और विद्वानों की मान्य भाषा थी।” उन दिनों वहाँ के कवियों में हिंदी में कविता लिखने की प्रथा सी चल पड़ी थी। यहाँ तक कि १६ वीं शताब्दी के कवि परमानंद ने भी, जिन्होंने अपने गुरु की आज्ञा से गुजराती में उत्तम श्रेणी के साहित्य-निर्माण का प्रयत्न किया, अपना साहित्यिक जीवन हिंदी-पद्य-रचना से ही आरंभ किया था और अपने पुत्र वल्लभ को भी गुजराती मे लिखते समय हिंदी की आत्मा का अनुगमन करने का आदेश दिया था। महाराष्ट्र मे चक्रधर (जिनका आविर्भाव काल १३ वीं शती बतलाया जाता है), ज्ञानदेव और नामदेव, जो १४ वीं शती में हुए थे, तथा इनके बाद एकनाथ और तुकाराम सरीखे ऊँची पहुँच के सत अपने उपास्य देव के प्रति अपने हृदय के सच्चे भावों को यदा-कदा हिंदी में भी व्यक्त करना उचित समझते थे। + १६३७ में विद्यमान बीजापुर के इब्राहीम आदिलशाह तक ने सगोत पर अपनी ‘नव रस’

*—सेन-हिस्टरी ऑफ़ दि बेगली लैंग्वेज ऐंड लिटरेचर, पृ० ६०० ।

†—के० एम्० भावेरी—माइल स्टोन्स ऑफ़ गुजराती लिटरेचर, पृ० ६६ ।

‡—के० एम्० भावेरी—माइल स्टोन्स ऑफ़ गुजराती लिटरेचर, पृ० १२५ ।

+ —भाले राव—कोशोत्सव स्मारक संग्रह, ना० प्र० सभा, पृ० १२-१८ ।

नामक रचना हिंदी में लिखी। गोलकुंडा के मुहम्मद कुली कुतुबशाह (राज्य-काल १५१६ ई० - १५५० ई०) ने, जो दक्कनी हिंदुस्तानी का प्रथम कवि माना जाता है, अपनी कुछ कविताओं में हिंदी के शब्द रूप की रक्षा की है। किंतु ब्रजबूली, जो श्रियुत दिनेशचंद्र सेन के मत में “बँगला का पूर्ण हिंदी रूप” है और जिसमें अनेक कवियों ने बहुत सुंदर, सरस पद-रचना की है, हिंदी की आत्मा का सर्वोत्तम अभिनदन है। इस मिश्री तुल्य मिश्रित भाषा में लिखी हुई कवि गोविंददास की कविताएँ किसी भी साहित्य का गौरव बढ़ा सकती हैं।

किंतु यदि हिंदी का स्वयं अपना उन्नत साहित्य न होता और उसके पास महत्वपूर्ण संदेश देने को न होता तो अहिंदी प्रदेशों में उसके प्रति इतना अनुराग न होता। हिंदी के प्राचीन साहित्य का महत्व प्रायः सब स्वीकार करते हैं। सूर और तुलसी पर केवल हिंदी को ही नहीं सारे भारत को गर्व है। किंतु खेद है कि हमारा प्राचीन साहित्य अभी पूर्ण रूप से प्रकाश में आया नहीं है। हम वर्तमान में इतने व्यस्त रहते हैं कि अतीत के साथ केवल मौखिक सहानुभूति दिखाकर ही रह जाते हैं। अवश्य ही नये उठते हुए साहित्य को प्रोत्साहन देने की बड़ी आवश्यकता है। किंतु इस बात की ओर हमारा बहुत कम ध्यान जाता है कि हिंदी के प्राचीन साहित्यकारों को, जिन्होंने बहुमूल्य निज-स्व का दान कर अतीत में वर्तमान को गहरी नींव डाली, जगत के सम्मुख ला रखना भी उतना ही आवश्यक है। इसके बिना हिंदी के प्राचीन गौरव की तथ्यानुगत अनुभूति हो नहीं सकती। नागरः प्रचारिणी सभा की खोजों से स्पष्ट है कि सामग्री का अभाव नहीं है। हमारे साहित्य का अभी बहुत थोड़ा अंश प्रकाश में आ पाया है, अधिकांश अभी तक हस्तलिखित ग्रंथों के रूप में ही पड़ा हुआ है, और यदि उसकी रक्षा शीघ्र न की गई तो बहुत सी अमूल्य सामग्री नष्ट हो जायगी। कुछ तो नष्ट हो भी चुकी है। उदाहरणस्वरूप यहाँ मैं केवल ऐसे दो ग्रंथों का उल्लेख करूँगा—एक तो कालिदास त्रिवेदी का ‘हजारा’ नामक हिंदी कवियों की कृतियों का संग्रह और दूसरा बेनीमाधवदास का ‘गुसाईँ चरित’ नामक तुलसीदासजी का जीवनचरित्र। स्वयं शिवसिंह सेंगर के ‘सरोज’ से पता चलता है कि उक्त दोनों ग्रंथ उनके समय में विद्यमान थे। पर अब वे हमारे लिए ‘सरोज’ में लिखे नाम भर रह गये हैं। स्वयं ‘सरोज’ इस बात का साक्ष्य है कि शिवसिंह सेंगर का पुस्तकालय बहुत बड़ा रहा होगा। यह पुस्तकालय कांथा, जिला उन्नाव, संयुक्त प्रांत में है। आज उसकी बुरी दशा सुनने में आती है। वह नष्ट होता जा रहा है और डर है कि यही

दशा एक दिन असंगठित सस्थाओं तथा विभिन्न व्यक्तियों के पास पड़ी हुई हस्तलिखित पुस्तकों की भी हो जायगी ।

इस समय की दुहरी आवश्यकता है । एक तो हस्तलिखित पुस्तकों का ऐसे केन्द्रों में संग्रह करना, जहाँ नाश के दूतों से उनकी रक्षा हो सके और खोजियों को वे आसानी से सुलभ हो जायें और दूसरे इस प्रकार प्राप्त संपूर्ण सासग्री का यथाशीघ्र प्रकाशन ।

कुछ पुस्तकालय विद्यमान हैं, जिनमें हिंदी की हस्तलिखित पुस्तकों का संग्रह है । इन संस्थाओं के संग्रहालय भविष्य के बड़े-बड़े पुस्तकालयों के लिए आधार बनाये जा सकते हैं । इस सम्बन्ध में यहाँ कुछ पुस्तकालयों का उल्लेख किया जा सकता है, जैसे रायल एशियाटिक सोसायटी का पुस्तकालय, नागरी-प्रचारिणी सभा का आर्य-भाषा-पुस्तकालय और हिंदी-साहित्य-सम्मेलन का संग्रहालय ।

राजस्थान, मध्यभारत तथा अन्य प्रदेशों के अधिकांश रजवाड़ों तथा जैन उपाध्यों और भंडारों के पास अच्छे-अच्छे हस्तलिखित ग्रंथों के संग्रह हैं । ऐसे सब पुस्तकालयों के अधिष्ठाता यदि अपने-अपने पुस्तकालयों की सूची प्रकाशित करें तथा आधुनिक ढंग से अपने पुस्तकालयों का संचालन करें तो खोज के काम में बड़ी सहायता हो ।

दूसरा इससे कम नहीं, शायद इससे अधिक महत्वपूर्ण काम है, जैसे-जैसे पुरातन ग्रंथ मिलते जायें, वैसे-वैसे उनको छपवाना । इस दिशा में पूरी शक्ति लगाकर काम करने की आवश्यकता है । अन्य साधनों के साथ-साथ इसके लिए एक बहुत उत्तम साधन होगा । 'बिब्लियोथेक का इंडिका' के ढंग पर एक स्थूलकाय, सुसंपादित पत्रिका को नियमित रूप से चलाना, जिसके द्वारा केवल प्राचीन हिन्दी साहित्य का प्रकाशन हो । नागरीप्रचारिणी ग्रंथमाला कुछ दिनों इसी ढंग पर चली ।

ये कार्य बहुत बड़े हैं । इनके लिए विविध साधन-संपन्नता की आवश्यकता है । किंतु जहाँ चाह होती है, वहाँ राह भी निकल ही आती है । इसलिए यदि हिंदी की सार्वजनिक संस्थाएँ पूर्ण मनोयोग से इन कामों को हाथ में ले लें, तो उन्हें पता चलेगा कि मानव हृदय सदैव उत्साह से सत्प्रयत्नों का साथ देता है, और सदुद्देश्य की सफलता के लिए पूरी सहायता देने में कभी पिछड़ता नहीं ।

भाषा तथा साहित्य दोनों के अध्ययन को अग्रगति देने के लिए ये कार्य

प्रादेशिक है। प्राचीन समय में ध्वनिग्राहक यंत्रों के अभाव के कारण उस समय की बोली का तो हमें ठीक ज्ञान हो नहीं सकता। फिर भी इन कार्यों के हो जाने से ध्वनियों की गति-विधि, अर्थ का उनके साथ साहचर्य तथा अन्य समान विषयों के संबंध का पूरा हिंदी क्षेत्र भाषा-शास्त्री के पर्यवेक्षण के लिए खुल जायगा और हमें यह पता लग जायगा कि हिंदी की विभिन्न उपभाषाओं का किस प्रकार क्रम-विकास हुआ।

इससे हिंदी साहित्य के उदय से लेकर अब तक विभिन्न भावनाओं से स्पंदमान भारत के हृदय का चलचित्र भी हमारी दृष्टि में आ जायगा, क्योंकि मध्यदेश, जो लगभग आज का हिंदी-भाषी प्रदेश है, देश भर में चलनेवाली अधिकांश सांस्कृतिक प्रगतियों का केन्द्र रहा है। इस प्रकार अपनी संस्कृति को हिंदी साहित्य की देने का भी हमें वास्तविक महत्व जान पड़ जायगा।

हिंदी साहित्य के पूरे इतिवृत्त के निर्माण का कार्य भी इस प्रकार सरल हो जायगा। अभी तो हमें हिंदी साहित्य की प्रधान धाराओं का ही परिचय है। इन धाराओं की सौंदर्य वृद्धि करनेवाली विभिन्न तरंगों, उपधाराओं तथा व्यत्यस्त धाराओं का, जिनके कारण साहित्य की समस्याएँ कुछ जटिल हो जाती हैं, अभी हमें भली भाँति परिचय नहीं, क्योंकि इस संबंध में प्रकाश डालने वाली सभ्यता सामग्री अभी प्रकाश में आई नहीं है।

उदाहरण के लिए मैं आपका ध्यान हिंदी साहित्य की एक उपधारा की ओर आकृष्ट करता हूँ, जिसे हिंदी साहित्य की निरजन धारा कह सकते हैं। जैसा नाम से ही पता चलता है, निरजन-धारा भी सिद्ध, नाथ तथा निर्गुण धाराओं की ही भाँति आध्यात्मिक धारा है।

हरिदास, तुरसोदाम और सेवादाम—इन तीन निरजनियों की बहुत सी बानियाँ मेरे पाम हैं। खेमजी, कान्हडदास और मोहनदास कौं भी कुछ कवि-ताएँ सग्रहों में मिलनी हैं। इनके अतिरिक्त मनोहरदास, निपट निरजन तथा भगवानदाम का उल्लेख 'शिर्वासह सरोज' ग्रियर्सन के 'मार्डन वनकियूलर लिटरेचर' नागरी-प्रचारिणी सभा की खोज-विवरणों तथा 'मिश्रबध्-निर्दे' में मिलता है। पहले तिन व्यक्तियों की विस्तृत बातों को देखने से यह स्पष्ट विदित हो जाता है कि वे एक ही धारा के अंश हैं। और उपर्युक्त शेष व्यक्तियों की जो कुछ कविताएँ मिलती हैं, उनसे इस धारणा की पुष्टि हो जाती है।

दादूपथी राघोदास ने नाभादास के 'भवतमाल' के ढग पर अपने भक्त-

माल की रचना की, जिसकी समाप्ति वि० स० १७७०—१७१३ ई० में हुई। इसमें नाभादास के भक्तमाल में छूटे हुए भक्तों का उल्लेख किया गया है। बारह निरजनी महतो का कुछ विवरण उसमें दिया हुआ है जिनमें ऊपर आये हुए हरिदास, तुरसोदास, खमजी, कान्हडदास और मोहनदास सम्मिलित हैं। ये सब राजस्थानी हैं।

इनमें समय की दृष्टि से सबसे पहला ग्रंथकार हरिदास जान पड़ता है। राघोदास ने हरिदास को प्रागदास का शिष्य बतलाया है, जिसे छोड़कर बाद को वह गोरखपथी हो गया। सुदरदास ने भी—जो प्रागदास का बड़ा सम्मान करते थे और जिन्हें वे व्यक्तिगत रूप से* भली भाँति जानते थे—हरिदास की गणना गोरखनाथ, कथडनाथ और कबीर आदि की भाँति बड़े गुरुओं में की है।† इससे यह जान पड़ता है कि संभवतः हरिदास ने प्रागदास से दीक्षा ली थी। सुदरदास के उल्लेख करने के दग से तो ऐसा भी ध्वनित होता है कि हरिदास कदाचित् दादू (जिनका जन्म १५४४ ई० में हुआ था) से भी पहले हुए। श्रीयुत जगद्धर शर्मा गुलेरी के कथन की भी इससे पुष्टि होती है, जिनके मतानुसार हरिदास ने १५२० और १५४० ई० के बीच अनेक ग्रन्थों की रचना की। अपने पथ में हरिदास हरिपुरुष कहे जाते हैं।

श्री गुलेरी के अनुसार इनके ग्रन्थों के नाम ये हैं—

- (१) अष्टपदी जोग ग्रंथ
- (२) ब्रह्मस्तुति
- (३) हरिदास ग्रंथमाला
- (४) हसप्रबोध ग्रंथ

*—पुरोहित हरिनारायण जी—सुदरदास-ग्रंथावली, भूमिका पृ० ७८।

†—“कोउक गोरष कूँ गुरु थापत, कोउक दत्त दिगंबर आदू,
कोउक कथर कोउक भथर, कोई कबीरा के राखत नादू।
कोउ कहै हरदास हमार जु, यूँ करि ठानत बाद बिबादू,
और सुसत सबै सिर ऊपर, सुदर के उर है गुर दादू॥”

(पीताबर जी द्वारा संपादित सुदर-विलास—१-५)

दूसरे स्थान पर सुदरदास उनका उल्लेख अस्त् से आध्यात्मिक युद्ध करने में लगे हुए योद्धा के रूप में करते हैं—

“अगद भुवन परस हरदास ज्ञान गह्यो हथियार रे,”

(पीताबर जी द्वारा संपादित सुदर-विलास, पृ० ७५०)

- (५) निरपखमूल ग्रंथ
- (६) राजगुंड
- (७) पूजा जोग ग्रंथ
- (८) समाधि जोग ग्रंथ और
- (९) संग्राम जोग ग्रंथ

मेरे संग्रह में हरिदास की साखी और पद हैं। हरिदास डीढ़वाना में रहते थे। राघोदास ने इनकी बड़ी प्रशंसा की है। कहा है—हरिदास निराशा, इच्छाहीन, तथा निरंतर परमात्मा में लीन रहनेवाले थे। परमात्मा को इन्होंने अपने मन, वचन और कर्म से प्रसन्न कर लिया था। किंतु यह कुछ क्रोधी स्वभाव के भी जान पड़ते हैं। स्वयं राघो ने इन्हें क्रोध में रुद्र—‘हर ज्यू’ कहकर—कहा है। टीका में इनके पीपली, नागौर, अजमेर, टोडा और अमेर जाने का भी उल्लेख है और इनके चमत्कारों का भी वर्णन है।

गोरख तथा कबीर की वाणियों से यह विशेष प्रभावित हुए थे। इन्होंने इन दोनों की बदना की है। गोरख को तो यह अपना गुरु मानते थे।

इनकी रचना बड़ी समर्थ होती थी। इन्होंने सिद्धो तथा जैनो की तीखी आलोचना की है। परमात्मा का इन्होंने नाथ और निरंजन दोनों नामों से गुणगान किया है।

तुरसीदास* ने बड़ी विस्तृत रचना की है। मेरे संग्रह में आई हुई इनकी विपुल वाणियों का विस्तार इस प्रकार है—४२०२ साखी, ४६१ पद, ४ छोटी छोटी और रचनाएँ और थोड़े से श्लोक तथा शब्द हैं। चार छोटे ग्रंथ ये हैं—

- (१) ग्रंथ चौअक्षरी
- (२) करणीसारजोग ग्रंथ
- (३) साध सुलच्छित्त ग्रंथ और
- (४) ग्रंथतत्त्व गुण भेद

तुरसीदास बड़े विद्वान् थे। इन्होंने अपनी साखियों के विभिन्न प्रकरणों में ज्ञान, भक्ति और योग का विस्तृत तथा सुगठित वर्णन किया है। ये निरंजन पथ के दार्शनिक सिद्धांतों के प्रतिपादक, आध्यात्मिक जिज्ञासु तथा रहस्यवादी उपासक थे। निरंजन-पथ के लिये तुरसीदास ने वही काम किया जो दादू-पथ के लिए सुन्दरदास ने। राघोदास ने इनकी वाणियों की प्रशंसा उचित ही की है—“तुरसी जू बाणी नीकी ल्याए है।”

*—तुरसीदास के विस्तृत विवेचन के लिए देखिये। डा० भगीरथ मिश्र कृत
“सत तुरसीदास निरंजनी।”

यह भी संभव हो सकता है कि राघो का तात्पर्य यहाँ रचनाओं से न होकर तुरसी की आवाज से ही हो । 'ल्याए है' किया कुछ इसी ओर संकेत करती जान पड़ती है ।

राघो के अनुसार तुरसी को सत्यज्ञान की प्राप्ति हो गई थी और अन्य सब वस्तुओं से उनका मन हट गया था । राजो ही के अनुसार तुरसी के अखाड़े में करणों को शोभा दिखाई देनी है ।† तुरमी शेरपुर के निवासी थे ।

नागरीप्रचारिणी सभा की खोज में तुरसीदास की चाणो की एक हस्त-लिखित प्रति का उल्लेख हुआ है जिसमें 'इतिहास समुच्चय' की प्रतिलिपि भी सम्मिलित है । 'इतिहास समुच्चय' के अन्त में लिखा है कि उसकी प्रतिलिपि वि० स० १७४५ (१६८८ ई०) में ऊधोदास के शिष्य लालदास के शिष्य किसी तुरसीदास ने की थी ।‡ यदि यह प्रति तुरसी ही के हाथ की लिखी है और ऐसी कोई बात है नहीं जिससे उसका तुरसी का लिखा होना प्रामाणिक हो, तो हमें तुरसी का समय मिल जाता है । राघोदास ने इनका उल्लेख वर्तमान काल की क्रिया के रूप में किया है । और जान पड़ता है कि राघोदास के भक्तमाल के लिखे जाने के समय तक यह काफी बूढ़े हो चुके थे, क्योंकि उस समय तक वे अपने आध्यात्मिक ज्ञान के कारण प्रसिद्ध हो गये थे । इससे भी विदित हो जाता है कि उनका सवत् १७४५ वि० में महाभारत के एक अंश की प्रतिलिपि करना असंभव नहीं । इस प्रकार ये तुरसी, प्रसिद्ध महात्मा तुलसीदास से छोटें, किन्तु समसामयिक ठहरते हैं ।

मोहनदास, कान्हड और खेमजी भी बड़े अच्छे कवि थे और अध्यात्म-मार्ग में उनकी बड़ी पहुँच थी । तीनों महत् थे—मोहनदास देवपुरा के, कान्हड चाटसू के और खेमराज शिवहड़ी के ।

*—“तुरसी पायो तत्त आन सो भयो उदासा”—१४३ ।

“तुरसीदास पायो तत्त नीकी बनि आई है”—१४४ ।

†—“राघो कहै करणी जित शोभित देखी है दास तुरसी को अषारौ”—१५३ ।

‡—इति श्री महाभारथे इतिहास समुच्चये तैत्तिरीयो अध्याय ॥ ३३ ॥ इति श्री महाभारथे संपूर्ण समाप्त । सवत् १७४५ वृषे मास कार्तिक सुदी ७ बार सनीवासरे ॥ नगर गंधार सुथाने सुभमस्तु लिखत स्वामी जी श्री श्री श्री १०८ ऊधोदास जी को शिष्य स्वामी जी श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री लालदास जी को शिष्य तुलसीदास बाँचे जिसको राम-राम ।

कान्हड़दास इतने बड़े संत थे कि राघोदास उन्हें अंशावतार समझते थे । राघोदास के कथनानुसार कान्हड़दास इन्द्रियो पर विजय प्राप्त कर चुके थे । वे केवल भिक्षा में मिले अन्न ही का भोजन करते थे । यद्यपि उनको बड़ी सिद्धि तथा प्रसिद्धि प्राप्त थी, किन्तु उन्होंने अपने लिए एक मदी तक न बनवाई । वे 'अग्नि भजनीक' थे और राघोदास का कहना है कि उन्होंने अपनी 'संगीत के सब ही निसतारे' थे (पृ० १४०) । ये तीनों— मोहनदास, कान्हड़ और खेमजी—निश्चय ही राघोदास (वि० स० १७७०=१७१८ से पहले हुए हैं ।

सेवादास ने भी विस्तृत रचना की हैं। मेरे संग्रह में आई हुई उनकी 'बानी' में ३५६१ साखियाँ, ४०२ पद, ३६८ कुडलियाँ १० छोटे ग्रंथ, ४४ रेखता, २० कवित्त और ४ सवैया हैं ।

वे सीधे हरिदास निरंजनी की परम्परा में हुए । सौभाग्य से इनकी पद्यबद्ध जीवनी भी 'सेवादास परची' के नाम से उपलब्ध है । इनके चले (अमरदास) के चले रूपदास ने उसकी विक्रम सवत् १८३२ (ई० सन् १७९५) में वैशाख कृष्ण द्वादशी को रचना की । रूपदास के कथनानुसार सेवादास की मृत्यु व्येष्ट कृष्ण अमावस को, सवत् १७६२ वि० में हुई थी । कबीर को इन्होंने अपना सतगुरु माना है । परची उनके चमत्कारों से भरी पड़ी है, जिनका उल्लेख यहाँ आवश्यक नहीं ।

भगवानदास निरंजनी ने, जो नागा अर्जुनदास के चले थे, निम्नलिखित ग्रंथों की रचना की है—

- (१) प्रेम पदार्थ
- (२) अमृतधारा
- (३) भर्तृहरि शतक भाषा
- (४) गीता साहात्म्य (१७४० वि०)
- (५) कार्तिक साहात्म्य (१७४२ वि०)
- (६) जैपति गवमेव (१७५५ वि०) कोटकी में दिये हुए सवत् २३४ ग्रन्थों से तिरे गये हैं ।

निगट निरंजन का जन्म 'शिवसिद्धि' में सवत् १२५० वि० (१४९३ ई०) में हुआ था । निरंजनिह १६९६ ई० में राय को रसना का सन मना है । सभ्यता इनकी जन्मतिथि में अनुमान है । शिवसिद्धि के पास के इनके किसी ग्रंथ का रचना काल है । शिवसिद्धि के पास इनके शतरस

वेदान्त' और 'निरंजन संग्रह' दो ग्रंथ थे। इनमें से पहला अब तक शिर्वासिंह के एक वंशधर के पास है, किंतु उसके अंतिम पृष्ठ अब नष्ट हो गये हैं। साहित्य के इतिहासों में निपट निरंजन के नाम से दी गई 'सत-सरसी' नामक रचना यथार्थ में 'शातरस वेदांत' ही है। यह नाम परिवर्तन की भूल स्वयं 'शिर्वासिंह सरोज' में ही (कम से कम जिस रूप में वह छपा है) किसी भाँति आ गई थी (सरोज पृ० ४३८)।

मनोहरनास निरंजनी ने 'ज्ञानमजरी', 'ज्ञान वचनचूर्णिका' तथा 'वेदांत भाषा' की रचना की है। पहली^१ सवत् १७१६ वि० में बनी थी और अंतिम की रचना भी कदाचित् इसी समय के आस पास हुई।

इन सब कवियों ने अपनी आध्यात्मिक अनुभूति को सरल और स्वाभाविक सौंदर्यमय गीतों में निकास दिया है। ये गीत बड़े ही चित्ताकर्षक हैं। इन कवियों में से कुछ तो, जिनकी विस्तृत वाणियों का अध्ययन मैंने किया है, इस बात का दावा करते हैं कि वे साधना की चरम अवस्था पर पहुँचकर आत्मदर्शन कर चुके थे। निरंजनियों में भी इस अनुभूति तक पहुँचने का मार्ग निर्गुणियों की ही भाँति उलटा मार्ग या उलटी चाल कहा जाता है। मन की बहिर्मुखी प्रवृत्तियों को—जो जीव को ससारिक बंधन में डालने का कारण होती हैं—अंतर्मुखी करना उनके अनुसार, परम आवश्यक है। दूसरे शब्दों में, संचार की प्रक्रिया को प्रतिसंचार में परिणत कर देने पर ही मुक्ति प्राप्त हो सकती है। इसलिए हरिदास ने उलटी नदी बहाने को कहा है^१ और सत्य के खोजी को उल्टा मार्ग पकड़ने का उपदेश दिया है।^२ सेवादास के अनुसार अलख को पहचानने के लिए उलटा गीता लगाना आवश्यक है। ऐसा करने से आत्मा धीरे-धीरे गुण, इन्द्रिय, मन और वाणों से अपने आप परे हो जायगी + और तुरसी कहते हैं कि जब साधक उलटा अपने भीतर की ओर लौटता है तभी वह अध्यात्म-मार्ग से परिचित होता है।^३

*—“सवत सत्रह सै माही वर्ष सोरहे माहि।

वैशाख मासे शुक्ल पक्ष तिथि पूनो है ताहि॥”

†—“उलटी नदी चलाएंगे”—पृ० २५।

‡—“उलटा पथ सँभालि पथी सति सबद सतगुरु कहै।”

+—“सहजि सहजि सब जाहिगा गुण यद्वै मन बाणि।

तूँ उलटा गोता मारि करि अंतरि अलख पिछाणि।”

×—“जब उलटा उर अंतर माही आवै, तब भल ता मध (? ग) की मुधि पावै।”

निरंजनियो का यह उलटा मार्ग निर्गुणी कबीर के प्रेम और भक्ति से अनप्राणित योग-मार्ग के ही समान है। निर्गुणियो की सारी साधनापद्धति उसमें विद्यमान है। निरंजनियो का उद्देश्य है ईडा और पिंगला के मध्यस्थित सुषुम्णा को जागरित कर अनाहत नाद सुनना, निरंजन के दर्शन प्राप्त करना तथा बकनालि के द्वारा शून्यमण्डल में अमृत का पान करना। जो साँच की डोरी* उन्हें परमात्मा से जोड़े रहती है, वह है नामस्मरण। नामस्मरण में प्रेम और योग का समन्वय है। साधक को उसमें अपना सारा अस्तित्व लगा देना होता है। साथ ही त्रिकुटी-अभ्यास का भी विधान है, जो गोरख-पद्धति तथा गीता की भ्रूमध्य-दृष्टि के सदृश है। इस साधना-पद्धति पर—जिसमें सुरति अर्थात् अतर्मुखी वृत्ति, मन तथा श्वास-निःश्वास को एक साथ लगाना आवश्यक होता है—निरंजनियो ने बार बार जोर दिया है। इसकी अंतिम अवस्था अजपा जप है, जिसमें श्वास-प्रश्वास के साथ स्वतः सतत नाम-स्मरण होने लगता है।

निरंजनी कविता में प्रेम-तत्त्व का महत्व योग-तत्त्व से किसी भी मात्रा में कम नहीं है। इन्द्रियो का दमन नहीं, वरन् शमन आवश्यक है। और शमन में प्रेम-तत्त्व ही से सफलता प्राप्त होती है। इस तत्त्व की अवहेलना करने वाले साधको को हरिदास ने खूब फटकारा है।† प्रेमातिरेक से विह्वल होकर जब जीव (पत्नी की भाँति) अपनी आत्मा को परमात्मा (अपने पति) के चरणों में निःस्वार्थ भाव से अर्पित कर देता है तभी (प्रियतम परमात्मा से) महाभिनन होना है।‡ इन सब निरंजनी कवियों ने प्रिय के विरह से

*—“सुमिरण डोरी साँच की सतगुरु दई बताय ।”—सेवादास ।

†—“पाँच राखि न पेम पीया दसौ दिसा कूँ जाहि ।

देपि अबधू अकलि अवा अजहूँ चेतै नाहि ॥”

‡—“मैं जन बाँधो प्रीति सुँ

निकट बसौ न्यारा रहौ एक मदिर माहि माधवे ।

मैं मिलिहै कै तन तजौ अब मोहि जीवण नाहि माधवे ।

प्राण उधारण तुम मिलौ

अबला भनि व्याकुल भई, तुम क्यों रहे रिसाइ माधवे ॥”—हरिदास ।

“सुरति सुहागणि सुदरी, बस्यौ ब्रह्म भरतार ।

आन दिसा चितवै नही, साधि लियो करतार ॥”

—सेवादास ।

दुखी प्रिया की भाँति अपने हृदय की व्यथा प्रकट की है ।* तुरसीदास के अनुसार यही प्रेम-भावना प्रत्येक आध्यात्मिक साधना-पथ की प्राण होनी चाहिए । इसके विद्यमान रहने से प्रत्येक मार्ग सच्चा है, किंतु इसके अभाव में हर एक पथ निस्सार है ।†

निरजनिधो ने अपरोक्षानुभूति का वर्णन निर्गुणियों की ही सी भाषा में किया है । सफल साधना-मार्ग के अंत में साधक को अनंत प्रकाश-पुंज की बाढ़ सी आती दिखाई देती है, जो 'जरणा' के द्वारा स्थिरता ग्रहण करने पर शीतल, भिलमिल ज्योति के रूप में स्थिर हो जाती है । इस सहजानुभूति के हो जाने पर सभी बाहरी विरोध मिट जाते हैं । स्वयं यह अनुभूति भी उलटी या स्वविरोधी शब्दावली में ही व्यक्त की जा सकती है । हरिदास के कथनानुसार गुरु शिष्य की अंतर्ज्योति को अनंत सूर्य के प्रकाश से मिला देता है ।‡ सेवादास भिलमिलाती ज्योति का दर्शन त्रिकुटी में करते हैं ।+ इन्हीं के शब्दों में× सहजानुभूति बिना धन के चमकने वाली बिजली है, बिना हाथ के बजने वाली बीणा है, बिना बादलों के होने वाली अखंड वर्षा है । और तुरसी के शब्दों में आध्यात्मिक अनुभूति बहरे का ऐसी गुप्त बात सुनना है जिसमें जिह्वा तथा मुँह काम में नहीं आते । वह लँगड़े का ऐसे पैड़ पर चढ़ने

*—“अतरि चोट विरह की लागी, नष सिष चोट समाणी ।”—हरिदास ।

“कोउ बूझी रे बाँभना, जोसी कहि कब आवे मेरा राम ।

बिरहिन भूरै दरस कूँ, जिय नाही विश्राम ॥

ज्यूँ चात्रिग धन कूँ रटै पीव पीव करे पुकार ।

यूँ राम मिलन कूँ बिरहिनी तरफै बारम्बार ॥”

—तुरसीदास ।

†—“प्रेम भक्ति बिन जप तप ध्यान, रूखै लागै सहत विग्यान ।

तुरसी प्रेम भक्ति उर होय, तब सबही मत साँचे जोय ॥”

—तुरसी ।

‡—“अनत सूर निकट नूर जोति-जोति लावै ।”

+—“नैना माही राम जी भिलिमिल जोति प्रकास ।

, त्रिकुटी छाजा बैठि करि को निरखै निज दास ॥”

×—“बिन धन चमकै बीजली तहाँ रहे मठ छाया ।

हरि सरवर तहाँ षेलिए जहँ बिरा कर बाजे बीणा ॥

बिन बादल वर्षा सदा, तहाँ बारा मास अखंड ।”

की भक्ति है जिस पर पैर वाले नहीं चढ़ सकते । वह ग्रंथ के प्रकाश को देखने के समान है ।^५

उपर्युक्त सभी बातों में निर्गुणियों और निरञ्जनियों में साम्य है । इसीलिए राघोदास ने निरञ्जनियों को कबीर के से भाव का बतलाया है । किंतु फिर भी उन्होंने इन्हें कबीर, नानक, दादू, आदि निर्गुणी संतों में नहीं गिनाया है और उनका एक अलग ही संप्रदाय माना है । इसका कारण यही हो सकता है कि निर्गुणियों और निरञ्जनियों में इतना साम्य होते हुए भी कुछ भेद अवश्य है ।

कबीर ने स्थूल पूजा-विधानों का तथा हिंदुओं की सामाजिक वर्णव्यवस्था का एकदम खंडन किया है । निरञ्जनियों ने भी मूर्तिपूजा, अवतारवाद तथा कर्मकांड का परमार्थ दृष्टि से विरोध किया है अवश्य, किंतु अपने समान ज्ञान की उच्च अवस्था तक न पहुँच सकने वाले साधारण श्रेणी के व्यक्तियों के लिए इन बातों की आवश्यकता भी उन्होंने समझी है । इसीलिए हरिदास ने अपने चेलों को मदिरा से बँर अथवा प्रीति रखे बिना ही गाँपद की भक्ति करने का आदेश किया है ।† तुरसी मूर्त से अमूर्त की ओर जाने के लिए 'अमूर्ति' को 'मूर्ति' में देखना पुरा नहीं समझते‡ और आचार का भी आखिर कुछ महत्त्व समझते है ।+ यद्यपि निरञ्जनी वर्णाश्रम-धर्म को, यदि तुरसी के शब्दों में कहें तो, शरीर का ही धर्म मानते हैं, आत्मा का नहीं; फिर भी ऐसा भी नहीं जान पड़ता कि परंपरा से चली आती हुई वर्णाश्रम-धर्म की इस व्यवस्था से उन्हें बँर है । यद्यपि वे यह अवश्य चाहते हैं कि

*—“बहरा गुभि वानी सुनै सुरता सुनै न कोय ।

तुरसी सो वानी अघट मुख बिन उपजै सोय ॥

पग उठि तरवार चढै सपगै चढ्या न जाय ।

तुरसी जोती जगमगै अन्धे कूँ दस्साय ॥”

†—“नहि देवल स्यू बैरता, नहि देवल स्यौ प्रीति ।

किरतम तजि गोविंद भजौ, यह साधौ की रीति ॥”

‡—“मूर्ति मैं अमूर्ति बसै अभल आत्मागम ।

तुरसी भरम बिसराय कै ताही कौ लै नाम ॥”

+—“जाके आचारहु नही, नहि विचार अह लेस ।

उभै माहि एक हूँ नही, तौ धृग-धृग ताकौ बेस ॥”

संसार एक परिवार की भाँति रहे और वर्ण भेद ऊँच-नीच के भेद-भाव का आधार न बनाया जाय ।*

निरंजनी इस प्रकार की प्रवृत्ति के कारण रामानन्द, नामदेव इत्यादि प्राचीन संतो के समकक्ष हो जाते हैं । बिठोवा की मूर्ति के सम्मुख घुटने टेक कर नामदेव निर्गुण निराकार परमात्मा के भजन गाय करतें थे ।† और कहा जाता है कि रामानन्द ने तीर्थों तथा मूर्तियों को जल-पखान मात्र बतलाते हुए भी शालिग्राम की पूजा का विधान किया था । संभवतः यही प्रवृत्ति अतः म भगवानदास निरंजनी कृत 'कार्तिक साहात्म्य,' 'जैमिनि अश्वमेध' सद्दश पौराणिक ढग के ग्रन्थों में प्रतिफलित हुई ।

निरंजन पथ में प्रेम तथा योग-तत्त्व संभवतः रामानन्द या उन्हीं के सद्दश किसी सत से आये हैं । ये प्रेम तथा योग-तत्त्व कबीर, रैदास और पीपा इत्यादि रामानन्द के प्रायः सब शिष्यों की बानियों में पाये जाते हैं, इसलिए इनका मूल स्रोत गुरु में ही ढूँढना चाहिए । इस बात का समर्थन रामानन्द कृत कहे जानेवाले 'ज्ञान-तिलक' और 'ज्ञान-लीला' नाम के छोटे ग्रंथों से तथा 'सिद्धांतपटल' से भी होता है, जिसके अनुसार, राघवानन्द ने रामानन्द को जो उपदेश दिये हैं उन में योग का निश्चय रूप से समावेश है ।‡ महाराष्ट्री जनश्रुतियों में रामानन्द का सम्बन्ध ज्ञानदेव के नाथपंथी परिवार से जोड़ा जाता है । अपने को नाथपंथी बतलाने वाले उद्धव और नयन भी रामानन्द के शिष्य अनंतानन्द के द्वारा रामानन्द से अपनी परम्परा आरम्भ करते हैं ।

नाभादान जी ने रामानन्द के बारहो शिष्यों को दशधा भक्ति का 'आगर'

*—"तुरसी वरणाश्रम सब काया लौ सो काया करम को रूप ।

करम रहत जे जन भए, ते निज परम अनूप ॥"

जन्म नीच कहिए नहीं, जौ करम उत्तम होय ।

तुरसी नीच करम करै, नीच कहावै सोय ॥"—तुरसी ।

"जनम बहान भए का भयौ करत कृत चडार ।

बहुरि पिड परै होयगा, सुद्रु घरहु अवतार ॥

हिंदू तुरक एक कल लाई । राम रहीम दोइ नहि भाई ॥"—हरिदास ।

†—फर्कूहर-आउटलाइट आब् दि रेलिजस लिटरेचर इन इंडिया, पृ० ३०० ।

‡—"शब्दस्वरूपी श्री गुरु राघवानन्द जी ने श्री रामानंद जी कूँ सुनाया ।

भरे भडार काया बाढै त्रिकुटी स्थान जहाँ बसे—श्री शालिग्राम ।"

—अमरबीज मंत्र १७ ।

कहा है । किंतु यदि तुरसीदास ने अपनी वाणी में स्पष्ट रीति से इसकी व्याख्या सी न की होती तो दशधा भक्ति से क्या अभिप्राय है, हम यह भी न समझ पाते । इस व्याख्या को संक्षेप में यहाँ पर दे देना अनुचित न होगा ।

इस व्याख्या में तुरसीदास ने सगुणी नवधा भक्ति को अद्वैत दृष्टि के अनुकूल एक नवीन ही अर्थ दे दिया है । श्रवण* कोर्तन और स्मरण† तो निर्गुणपक्ष में भी सरलता से ग्रहण किये जा सकते हैं । इसके अतिरिक्त तुरसी के अनुसार पाद-सेवन‡ हृदय-कमलस्थित ज्योति-स्वरूप ब्रह्म का ध्यान करना है; अर्चन+ समस्त ब्रह्मांड में ॐ का प्रतिरूप देखना है, वदन× साधु गुरु और गोविन्द दोनों को एक समझ कर उनकी वंदना करना है, दास्य॥ भक्ति हरि, गुरु और साधु की निष्काम सेवा करना है, सख्यः॥ भक्ति भगवान् से

*—“सार-सार मत नवन सुनि, सुनि रापे रिद माहि ।

ताही कौ सुनिबौ सुफल, तुरसी तपति मिराहि ॥”

†—“तुरसी ब्रह्म भावना यहै, नाँव कहावै सोय ।

यह सुमिरन सतन कछा, सार भूत मंजोय ॥”

‡—“तुरसी तेजपु ज के चरन वे हाड चाम के नाहि ।

वेद पुराननि बरनिए रिदा कँवल कै माहि ॥”

+—“तुरसी प्रतिमा देपि कै पूजत है सब कोय ।

अदृसि ब्रह्म कौ पूजिबौ कहौ कौन विधि होय ॥

तुरमिदास तिहूँ लोक मै प्रिमा (प्रतिमा) ॐकार ।

बाचक निर्गुन ब्रह्म कौ बेदनि बरन्यौ सार ॥”

×—“गुरु गोविंद सतनि विपै अभिन भाव उपजाय ।

मगल सू बदन करै तौ पाप न रहई काय ॥”

॥—“तुरमी बने न दास कूँ आलस एक लगार ।

हरि गुरु साधू सेव मै लगा रहै एकतार ॥

तुरसी निहकामी निज जनन की निहकामी होय सोय ।

सेवा निति किया करै फल वासना जू षोय ॥”

÷—“बगर्बिरी को भाव न जानै, गुन औगुन ताको कछू न आनै ।

अपनी भित जानिबौ राम, ताहि समरपै अपना धाम ॥

तुरसी त्रिभुवन नाथ कौ सुहत सुभाव जु एह ।

जेनि केनि ज्यू भज्यो जिनि तैसे दी उधरे तेह ॥”

बराबरी का अभिर्भाव न होकर सब मार्गों से गोविन्द की प्राप्ति हो सकने के विश्वास के साथ भगवान् को भिन्न समझने की भावना है और आत्मनिवेदन* दैन्य का भाव है। तुरसी का कथन है कि यह नौ प्रकरण की भक्ति संपुण नवधा भक्ति से भिन्न है और जीव को प्रवृत्तिमार्ग की ओर न ले जाकर निवृत्ति-मार्ग की ओर ले जाती है।† इस नवधा भक्ति का सिद्धि होने पर उसके उपरान्त सर्वश्रेष्ठ प्रेमा-भक्ति‡ की प्राप्ति होती है, और इस प्रकार नाभादास जी की दसधा संज्ञा की सार्थकता प्रकट होती है।

जो थोड़ा सा समय मेरे लिये प्रयोजित था उसके भीतर अन्य बातों के साथ मंने निरंजनी धारा की हिंदी साहित्य को क्या देन है, इसकी रूप-रेखा-मात्र दिखाने का प्रयत्न किया है। कहने की आवश्यकता नहीं कि ऐसे सतों के हृदय से निकली हुई सहज, निर्मल भावपारा से हिंदी साहित्य खूब संपन्न हुआ है, जिसके फलस्वरूप मध्ययुग में हिंदी एक प्रकार से उत्तर भारत की आध्यात्मिक आदान-प्रदान की भाषा बन गई। अतएव इन सत्तों के प्रति जितनी कृतज्ञता प्रकट की जाय, थोड़ी है।

खोज से नवीन सामग्री के प्रकाश में आने पर इस प्रकार की अन्य अंतर्धाराओं के दर्शन होंगे। अलग-अलग नये रचयिताओं का पता चलने से भी विभिन्न धाराओं की, और उनके द्वारा समस्त साहित्य की संपन्नता प्रकट होगी।

*—“तुरसी तन मन आतमा करहु ममरपन राम॥

जाकी ताहि दे उरन होहु आरिहु सकल सकाम॥”

†—“एक नौधा निरवरति तन एक परवरति तन ज्ञान।

तामे अतिकन रूपनी तरा करहि ब्रामन॥”

‡—“तुरसी यह साधन भगति तर नौ सीची सोय।

तिन प्रेमा फल पाइया प्रेम मुक्ति फल जोय॥”